NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XIII. BAND. 3. HEFT

DER CHARIS-GEDANKE BEI PAULUS

EIN BEITRAG ZUR NTL THEOLOGIE.

VON

DR. THEOL. JOSEPH WOBBE
KAPLAN AM ST. GERTRAUDEN-KRANKENHAUS, BERLIN-WILMERSDORF.



MÜNSTER i. W. 1932
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR
Monasterii, die 6 Aprilis 1932.
No. L 785
Meis,
Vicarius Episcopi Generalis.



Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Alphons Steinmann
in Verehrung und Dankbarkeit

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag zur ntl, näherhin zur paulinischen Theologie bieten. Eingehend sind nur die paulinischen Briefe behandelt, weil Charis bei Paulus im Gegensatz zu andern ntl Schriftstellern nur einen religiösen Sinn hat. Um aber ein geschlossenes Ganze zu bringen, ist auch die Bedeutung von Charis im außerpaulinischen Sprachkreis kurz behandelt.

Erst während der Korrektur dieser Monographie erhielt ich das im September 1931 zu London erschienene Werk Grace in the New Testament von J. Moffatt, das in umfassender Weise den Charis-Gedanken nicht nur des NT, sondern auch des AT und der außerbiblischen Literatur behandelt. Es bietet viele Anregungen, die dieser Arbeit zugute gekommen wären, wenn ich es früher gekannt hätte. Es ist nicht möglich, dieses Buch hier eingehend zu besprechen; deshalb sei auf die bisher einzige Rezension in The Expository Times 43 (1931) 114f. verwiesen. Zu meiner Freude sehe ich, daß wir in vielem zusammengehen; wo ich zu einem andern Resultat komme, möchte ich auch jetzt, nach nochmaliger Überprüfung bei meinen Darlegungen bleiben. Leider hat J. Moffatt die früher erschienene Literatur mit Ausnahme von G. P. Wetters Charis nicht benützt. Das ist sehr zu bedauern, da diese Bücher von den Theologen bisher übersehen sind, trotzdem aber Gedanken enthalten, die für den richtigen Sinn von großer Bedeutung sind.

Die Theologische Fakultät der Universität Würzburg hat die Abhandlung als Dissertation für die Erlangung des Doktorgrades angenommen.

H. H. Universitätsprofessor Dr. Staab, der mich auf diese Arbeit hinwies, förderte sie durch manchen guten Rat; deshalb sei ihm auch hier mein verbindlichster Dank ausgesprochen. Ebenso sei mein ergebenster Dank ausgesprochen dem † H. H. Bischof von Ermland, Dr. Augustinus Bludau, der mich auf die paulinische Theologie hinwies und, gestützt auf sein reiches Wissen, mir viele wertvolle Winke gab. Durch das freundliche Entgegenkommen des H. Universitätsprofessors Dr. Leisegang-Leipzig erhielt ich Einblick in das Manuskript des

zweiten Bandes des jetzt bereits erschienenen Philo-Indexes, wofür ich ihm auch an dieser Stelle noch vielmals danke. Desgleichen sei H. H. Universitätsprofessor Dr. Meinertz-Münster, der die Arbeit in die NtlAbh aufgenommen hat und die Druckbogen gütigst mitgelesen hat, mein ergebenster Dank gesagt. Endlich schulde ich den größten Dank H. H. Universitätsprofessor Dr. Steinmann-Braunsberg für seine vielfache Hilfe; er hat Charis an mir geübt, deshalb sei ihm als Charis diese Schrift gewidmet.

Berlin-Wilmersdorf, im Dezember 1931.

Der Verfasser.

Inhalt.

Abkürzungen.

AtlAbh	Atl Abhandlungen.
BKV[1]	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. v. F. X. Reithmayr und V. Thalhofer.
BKV[2]	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer, K. Weymann, Th. Schermann und J. Zellinger.
BSt	Biblische Studien.
BZ	Biblische Zeitschrift.
BZF	Biblische Zeitfragen.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ed. Wiener Akademie der Wissenschaften.
CSS	Cursus Scripturae Sacrae.
FRLAuNT	Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
HdbzNT	Handbuch zum NT, hrsg. von H. Lietzmann.
HkrK	Historisch-kritischer Kommentar über das NT, begründet von H. A. W. Meyer.
HSNT	Die Heilige Schrift des NT.
ICrC	The International Critical Commentary.
NtlAbh	Ntl Abhandlungen.
PG	Migne, Patrologiae Cursus completus. Series graeca.
PL	Migne, Patrologiae Cursus completus. Series latina.
RVB	Religionsgeschichtliche Volksbücher.
StKr	Theologische Studien und Kritiken.
VIJ	Vorträge des Institutum Judaicum der Universität Berlin.
ZatW	Zeitschrift für atl Wissenschaft.
ZntW	Zeitschrift für ntl Wissenschaft.
ZSf	Biblische Zeit- und Streitfragen.

Literaturangabe.

Abbott T. K., A critical and exegetical commentary on the epistles to the Ephesians and the Colossians[2], in: ICrC, Edinburgh 1922.
Achelis H., Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912.
Ambrosiaster, Commentaria in epistolas B. Pauli, in: PL 17.
Anrich G., Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.
Aristoteles, Opera, ed. Academia Regia Borussica, Berolini I. II. III. 1831, IV 1836, V 1870.
Augustinus, Opera PL 32—47.
De spiritu et littera, in: CSEL 60, rec. C. F. Urba et J. Zycha, Vindobonae 1913.
Epistolae, in CSEL, ed. A. Goldbacher, Vindobonae 34,1 1895, 34,2 1898, 44 1904, 57 1911.
Bacher W., Agada der Tannaiten, Straßburg 1884—90.
Bachmann Ph., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, in: Kommentar zum NT, hrsg. v. Th. Zahn VII[3], Leipzig 1921.
Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, in: Kommentar zum NT, hrsg. v. Th. Zahn VIII[4], Leipzig 1922.
Bardenhewer O., Der Römerbrief des hl. Paulus, Freiburg 1926.
Bark L., Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik, in: VIJ, Gießen 1927.
Barth K., Der Römerbrief[2], München 1922.
Bartmann B., St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung, in: BSt II 1, Freiburg 1897.
Das Reich Gottes in der Hl. Schrift, in: BZF V 4. 5, Münster 1912.
Paulus, Paderborn 1914.
Batiffol P., Urkirche und Katholizismus, übers. u. eingel. von Fr. X. Seppelt, Kempten 1910.
Beer G., Pesachim, in: Die Mischna, hrsg. von G. Beer u. O. Holtzmann II 3, Gießen 1912.
Behm J., Die Handauflegung im Urchristentum, Leizpig 1911.
Die mandäische Religion und das Urchristentum, Leipzig 1927.
Belser J., Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbrief, in: BSt I 3, Freiburg 1896.
Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg 1907.
Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg 1908.
Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg 1910.
Bennewitz Fr., Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1907.
Benz K., Die Ethik des Apostels Paulus, in: BSt XVII 3. 4, Freiburg 1911.
Bergmann J., Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit, in: VIJ, Gießen 1927.
Berning W., Die Einsetzung der hl. Eucharistie, Münster 1901.
Bertrams H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Ntl Abh IV 4, Münster 1913.
Bisping A., Erklärung des Briefes an die Römer, in: Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus I 1, Münster 1854.
Erklärung des Briefes an die Hebräer, ebd. III 2, 1854.
Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, ebd. I 2, 1855.
Erklärung der Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und des ersten

Briefes an die Thessalonicher, ebd. II 2, 1855.
Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und des Briefes an die Galater, ebd. II 1, 1857.
Erklärung des zweiten Briefes an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philomon, ebd. III 1, 1858.

Blaß F., Grammatik des ntl. Griechisch, bearb. von A. Debrunner[6], Göttingen 1931.

Blötzer J., Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums, in: Stimmen aus Maria Laach 71 (1906) 376—391, 500—518.
Das heidnische Mysterienwesen und die Hellenisierung des Christentums, ebd. 72 (1906/07) 37—52, 182—199.

Böhlig H., Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter, in: FRLAuNT, Neue Folge 2, Göttingen 1913.

Bonhöffer A., Epiktet und das NT, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 10, Gießen 1911.

Bonwetsch N., Zur Geschichte des Begriffes Gnade, in: Harnack-Festgabe 93—101, Tübingen 1921.

Bousset W., Hauptprobleme der Gnosis, in: FRLAuNT 10, Göttingen 1907.
Jesus der Herr, Göttingen 1916.
Die Briefe an die Galater und Korinther[3], in: Die Schriften des NT, hrsg. von J. Weiß, Göttingen 1917.
Kyrios Christos, in: FRLAuNT, Neue Folge 4[2], Göttingen 1921.
Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter[3], bearb. von H. Greßmann, in: HdbzNT 21, Tübingen 1926.

Bover J., De mystica unione, in Christo Jesu, in: Biblica 1 (1920) 309—326.
Χάριν ἀντὶ χάριτος ebenda 6 (1925) 454.

Bruders H., Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an, Mainz 1904.

Büchsel F., Der Geist Gottes im NT, Gütersloh 1926.

Bultmann R., Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, in: FRLAuNT 13, Göttingen 1910.
Das Problem der Ethik bei Paulus, in: ZntW 26 (1927) 123—140.

Burton E., A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians, in: ICrC, Edinburgh 1921.

Casel O., *Εὐχαριστία — εὐχαριτία*, in: BZ 18 (1929) 84 f.

Chrysostomus, Homiliae in epistolas sancti Pauli, PG 60—63, Paris 1862.

Clemen A., Der Gebrauch des AT in den ntl Schriften, Gütersloh 1895.

Clemen C., Die christliche Lehre von der Sünde, I. Teil: Die biblische Lehre, Göttingen 1897.
The dependence of Early Christianity upon Judaism, in: The Expositor 7 (1909) Vol. 8, 289—307.
The dependence of Early Christianity upon Non-Jewisch Religions, ebenda 462—480.
Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Gießen 1913.
Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, ebenda 1916.
Religionsgeschichtliche Erklärung des NT[2], ebd. 1924.
Paulus, ebd. 1924.
Die Entstehung des NT[2], in: Sammlung Göschen 285, Leipzig 1926.

Clemens Romanus, Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistolae, rec. et ill. O. de Gebhardt et A. Harnack, Lipsiae 1876, in: Patrum Apostolicorum Opera rec. O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn I 1[2].

Cobern C. M., The New Archeological Discoveries[3], New York a. London 1918

Cohn L., Philo von Alexandria, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, hrsg. von J. Ilberg 1 (1898) 514—540.

Compernaß J., De sermone graeco vulgari Pisidiae Phrygiaeque Meridionalis, Diss. Bonn 1895.

Cornelius a Lapide, Commentaria in omnes Divi Pauli epistolas, Antwerpiae 1656.

Cornely R., Prior epistola ad Corinthios, in: CSS II 2, Paris 1890.
Epistola ad Romanos, ebd. I 1896.
Epistolae ad Corinthios altera et ad Galatas, ebd. II 3 1896.

Cumont F., Die Mysterien des Mithra^{2}, übers. von G. Gehrich, Leipzig 1903.
Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum^{3}, bearbeitet von A. Burckhardt-Brandenberg, Leipzig und Berlin 1931.

Daechsel H., Kulturhistorische Streifzüge durch die paulinischen Schriften, Dresden 1910.

Deißmann A., Die ntl Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892.
Bibelstudien, ebd. 1895.
Neue Bibelstudien, ebd. 1897.
Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, in: Vorträge der theol. Konferenz Gießen, 12. Folge, Gießen 1898.
Das Urchristentum und die unteren Schichten, Göttingen 1908.
Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910.
Der Jude Paulus, in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 5 (1911) 322—338.
Licht vom Osten^{4}, Tübingen 1923.
Paulus^{2}, Tübingen 1925.

Deißner K., Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, Leipzig 1912.
Paulus und Seneca, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 21, 2, Gütersloh 1917.
Paulus und die Mystik seiner Zeit^{2}, Leipzig 1921.
Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung, in: Prinzipienfragen der ntl Forschung, 1. Heft, Leipzig 1921.

Delitzsch F., Kommentar zum Briefe an die Hebräer, Leipzig 1857.
Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert, Leipzig 1870.
ספרי הברית החדשה, Berlin 1921.

Dibelius M., An die Thessalonicher I. II, an die Philipper, in: HdbzNT 11^{2}, Tübingen 1925.
An die Kolosser, Epheser, an Philemon, ebd. 12^{2}, Tübingen 1927.
Die Pastoralbriefe, ebd. 13^{2}, Tübingen 1931.

Dieterich A., Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1923.

Dittenberger W., Orientis Graeci Inscriptiones selectae, Leipzig I 1903. II 1905.
Sylloge Inscriptionum Graecarum, Leipzig I^{3} 1915. II^{2} 1917. III^{3} 1920. IV^{3} 1920.

Dittmar W., Vetus Testamentum in Novo, Göttingen 1903.

Dieckmann A., Die christliche Lehre von der Gnade, Berlin 1901.

Dobschütz E. v., Die Thessalonicherbriefe, in: HkrK X^{7}, Göttingen 1909.
Die Rechtfertigung bei Paulus, in: StKr 85 1912.
Der Apostel Paulus, I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung, Halle 1926.

Eisentraut E., Des hl. Apostels Paulus Brief an Philemon, Würzburg 1928.
Elbogen E., Esra und das nachexilische Judentum, in: VIJ, Gießen 1927.
חסד Verpflichtung, Verheißung, Bekräftigung, in: Festschrift für Paul Haupt, Baltimore und Leipzig 1926, 43—46.
Englmann J. B., Von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachencharisma im Besonderen, Regensburg 1848.
Epiktet, Dissertationes, ed. H. Schenkl, Leipzig 1898.
Ephraemus Syrus, Commentarii in epistolas D. Pauli in latinum sermonem a Patribus Mechitharistis translati, Venedig 1893.
Estius G., In omnes epistolas D. Pauli commentarii, Mainz 1858/59.
Ewald P., Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon, in: Kommentar zum NT, hrsg. von Th. Zahn X^2, Leipzig 1910.
Der Brief des Paulus an die Philipper, bearb. von G. Wohlenberg, ebd. XI^3, Leipzig 1917.
Fascher E., Προφήτης, Gießen 1927.
Zur Witwerschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7, in: ZntW 28 (1929) 62—69.
Feine P., Paulus als Theologe, in: ZSf II 3. 4, Gr. Lichterfelde-Berlin 1906.
Theologie des NT^3, Leipzig 1919.
Der Apostel Paulus, Gütersloh 1927.
Felten J., Ntl Zeitgeschichte$^{2.3}$, Regensburg 1925/26.
Fiebig P., Pirque 'aboth, Der Mischnatraktat Sprüche der Väter, Tübingen 1906.
Die Umwelt des NT, Göttingen 1926.
Fischer H., Die Krankheit des Apostels Paulus, in: ZSf 1911.
Focke F., Die Entstehung der Weisheit Salomos, in: FRLAuNT 5, Göttingen 1913.
Frame J., A critical and exegetical commentary on the epistles of St. Paul to the Thessalonians, in: ICrC, Edinburgh 1912.
Freundorfer J., Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, in: NtlAbh XIII 1. 2, Münster 1927.
Frick H., Vergleichende Religionswissenschaft, in: Sammlung Göschen 208, Berlin 1928.
Gardner P., The religious experience of St. Paul, London 1911.
Gerhard G., Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Briefes, I. Die Eingangsformel, Tübingen 1903.
Glueck N., Das Wort chesed im atl Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise, in: Beihefte zur ZatW 47, Gießen 1927.
Goltz E. v. d., Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901.
Tischgebete und Abendmahlgebete in der altchristlichen . . . Kirche, in: TU Neue Folge XIV 2b, Leipzig 1905.
Graf J., Der Hebräerbrief, Freiburg 1918.
Grafe E., Die paulinische Lehre vom Gesetz, Freiburg 1884.
Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892.
Greiff A., Das Gebet im AT, in: AtlAbh V 3, Münster 1905.
Greßmann H., Salzdüngung in den Evangelien, in: Theologische Literaturzeitung 36 (1911) 156 f.
Gunkel H., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, in: FRLAuNT I 1, Göttingen 1903.

Gutjahr F., Die Briefe an die Thessalonicher und an die Galater, in: Die Briefe des hl. Apostels Paulus 1, Graz 1900.
Die zwei Briefe an die Korinther, ebd. 2, 1907 u. 1917.
Der Brief an die Römer, ebd. 3, 1923.
Harnack A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], Tübingen 1909/10.
Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, Leipzig 1910.
Sanftmut, Huld, Demut in der alten Kirche, in: Festgabe für A. Kaftan, Tübingen 1920, 113—129.
Hartl A., Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Homilien über den zweiten Brief an die Korinther, in: BKV[1] 6, Kempten 1882.
Haupt E., Zum Verständnis des Apostolats im NT, Halle 1896.
Die Gefangenschaftsbriefe, in: HkrK VIII. IX[7 u. 8], Göttingen 1902.
Hehn J., Hymnen und Gebete an Marduk, Dissert. Berlin 1903.
Heine G., Synonymik des ntl Griechisch, Leipzig 1898.
Heinisch P., Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus, in: BZF I 12, Münster 1908.
Heinrici C., Der zweite Brief an die Korinther, in: HkrK VI[8], Göttingen 1900.
Der literarische Charakter der ntl Schriften, Leipzig 1907.
Ist das Christentum eine Mysterienreligion? in: Internationale Wochenschrift für Wissenschrift, Kunst und Technik 5 (1911) 418—430.
Paulinische Probleme, Leipzig 1914.
Die Hermesmystik und das NT, hrsg. von E. v. Dobschütz, in: Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I 1, Leipzig 1918.
Heitmüller W., Im Namen Jesu, in: FRLAuNT I 2, Göttingen 1903.
Die Bekehrung des Paulus, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 27 (1917) 136—153.
Henle F. v., Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus[2], Augsburg 1908.
Hieronymus, Commentaria in epistolas B. Pauli, PL 26, Paris 1845.
Hollmann G., Der Hebräerbrief, in: Die Schriften des NT, hrsg. von J. Weiß, Göttingen 1917.
Holtzmann H., Lehrbuch der ntl Theologie[2], hrsg. von A. Jülicher und W. Bauer, Tübingen 1911.
Holtzmann O., Berakot, in: Die Mischna, hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann I 1, Gießen 1912.
Hunzinger A., Die religionsgeschichtliche Methode, in: ZSf, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1908.
Jacobi A., Die antiken Mysterienreligonen und das Christentum, in: RVB III 12, Tübingen 1910.
Jatsch J., Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Kommentar zum Brief des hl. Paulus an die Römer II. Teil, in: BKV[2] VI, Kempten 1923.
Jeremias J., War Paulus Witwer? in: ZntW 25 (1926) 310—312.
Johannes Damascenus, Expositio in epistolas Pauli PG 95, Paris 1860.
Josephus, Flavii Josephi Opera ed. B. Niese, Berlin 1. II. 1887. III 1892. IV 1890. V. 1889. VI 1894. VII 1895.
Jülicher A., Der Brief an die Römer[3], in: Die Schriften des NT, hrsg. von J. Weiß, Göttingen 1917.
Juncker A., Die Ethik des Apostels Paulus, Halle 1904—19.
Das Gebet bei Paulus, in: ZSf I 6, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1905
Keppler P. W. v., Das Problem des Leidens[4 u. 5], Freiburg 1912.
Kirschkamp J., Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet, Würzburg 1878.

Kittel G., Jesus bei Paulus, in: StKr 85 (1912) 366—402.
Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, in: Beiträge zur Wissenschaft vom A und NT III 1, Stuttgart 1926.
Kittel R., Geschichte des Volkes Israel, Stuttgart 1923—29.
Die hellenistischen Mysterienreligionen und das AT, in: Beiträge zur Wissenschaft vom AT, Neue Folge H. 7, Stuttgart 1924.
Klöpper A., Der Brief an die Kolosser, Berlin 1882.
Der Brief an die Epheser, Berlin 1891.
Knabenbauer J., Commentarius in S. Pauli epistolas. Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses, in CSS II 4, Paris 1912.
Epistolae ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem, in: CSS V, Paris 1913.
Knudtzon J., Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals, Leipzig 1893.
Köberle J., Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905.
Köhler F., Die Pastoralbriefe[3], in: Die Schriften des NT, hrsg. von J. Weiß, Göttingen 1917.
König E., Talmud und NT, in: ZSf, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1907.
Theologie des AT[3 u. 4], Stuttgart 1923.
Krebs E., Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, in: BZF VI 4. 5, Münster 1913.
Kroll J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XII 2—4, Münster 1914.
Kuhring G., De praepositionum graecarum in chartis Aegyptiis usu quaestiones selectae, Dissert., Bonn 1906.
Lagrange R., La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme, in: Revue biblique, nouvelle série 9 (1912) 5—21. 192—212.
S. Paul, Épître aux Romains, in: Études bibliques, Paris 1916.
Épître aux Galates de S. Paul[2], in: Études bibliques, Paris 1926.
Landersdorfer S., Altbabylonische Privatbriefe, Paderborn 1908.
Leder P., Das Problem der Entstehung des Katholizismus, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanonistische Abteilung 32 (1911) 276—308.
Lehmann E., Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1922.
Liebert N., Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Homilien über den Brief an die Epheser, in: BKV[1] VII, Kempten 1882.
Liechtenhan R., Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Theologie, in: FRLAuNT, Neue Folge 10, Göttingen 1922.
Lietzmann H., An die Römer[3], in: HdbzNT 8, Tübingen 1928.
An die Korinther[2], ebd. 9 1923.
An die Galater[2], ebd. 10 1923.
Lightfoot J. B., St. Paul's Epistle to the Galatians, London 1884.
St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, London 1884.
St. Paul's Epistle to the Philippians, London 1885.
Biblical Essays, London 1893.
Lock W., A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles, in: ICrC, Edinburgh 1924.
Loew O., *Χάρις*, Dissert., Marburg 1908.
Lohmeyer E., Christuskult und Kaiserkult, in: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 90, Tübingen 1919.
Probleme paulinischer Theologie I, in: ZntW 26 (1927) 158—173.

Grundlagen paulinischer Theologie, in: Beiträge zur historischen Theologie 1, Tübingen 1929.
Der Brief an die Philipper, in: HkrK 9[8], Göttingen 1928.
Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, in: HkrK 9[8], Göttingen 1930.
Luecken W., Die Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher, Kolosser, Epheser, Philipper und an Philemon[3], in: Die Schriften des NT, hrsg. von J. Weiß, Göttingen 1917.
Luther M., Die deutsche Bibel, Weimar 1906—1923.
Das NT unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi nach der deutschen Übersetzung D. M. Luthers neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text, Stuttgart.
Maier F., Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9—11, in: BZF XII 11. 12, Münster 1924.
Mausbach J., Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909.
Meinertz M. u. Tillmann F., Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, in: HSNT VII[4], Bonn 1931.
Die Pastoralbriefe des hl. Paulus, in: HSNT VIII[4], Bonn 1931.
Meyer A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, Freiburg 1898.
Meyer E., Ursprung und Anfänge des Christentums, Stuttgart 1921/23.
Milligan G., St. Paul's Epistles to the Thessalonians, London 1908.
Mitterrutzner J., Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Homilien über den ersten Brief an die Korinther, in: BKV[1], Kempten 1881.
Mittring K., Heilswirklichkeit bei Paulus, in: Ntl Forschungen, hrsg. von O. Schmitz, 1. Reihe Paulusstudien H. 5, Gütersloh 1929.
Moffatt J., A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews, in: ICrC, Edinburgh 1924.
Monse Fr., Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur ntl Theologie, in: NtlAbh V 2. 3, Münster 1915.
Montefiore C., Rabbinic Judaism and epistles of St. Paul, in: The Jewish Quaterly Review 13 (1901) 161—217.
Mörth F., Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, in: Festschrift der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargebracht von den Mittelschulen der Kronländer Kärnten, Krain und Küstenland, Graz 1909.
Mosiman E., Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht, Tübingen 1911.
Moulton J., Einleitung in die Sprache des NT, Heidelberg 1911.
Mundle W., Das religiöse Leben des Apostels Paulus, Leipzig 1923.
Nägeli Th., Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905.
Nägelsbach K. F. v., Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnberg 1857.
Homerische Theologie[3], bearb. von H. Autenrieth, Nürnberg 1884.
Nestle E., Grace and Peace, in: The Expository Times 22 (1911) 94.
Norden E., Die antike Kunstprosa, Leipzig I 1915. II 1918.
Agnostos Theos, Leipzig 1913.
Die Geburt des Kindes, in: Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig 1924.
Nötscher F., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten, in: AtlAbh VI 1, Münster 1915.
Oecumenius, Commentaria in epistolas Pauli, PG 118, 119, Paris 1893. 1881.
Oemmelen H. J., Zur dogmatischen Auswertung von Rom 5, 12—14, Münster 1930.
Origenes, Opera, in: PG 11—17, Paris 1857—1863.

Otto J., Über den apostolischen Segensgruß χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη und χάρις, ἔλεος, εἰρήνη, in: Jahrbuch für deutsche Theologie 12 (1867) 678—697.
Pelagius, Expositions of thirteen Epistles of St. Paul, hrsg. von A. Souter, in: Texts and Studies IX 1. 2, Cambridge I 1922. II 1926.
Pfleiderer O., Der Paulinismus^{2}, Leipzig 1890.
Das Urchristentum^{2}, Berlin 1902.
Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie, in: RVB 3, 1, Halle 1904.
Philo, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt ed. L. Cohn et P. Wendland, Berolini I 1896. II 1897. III 1898. IV 1902. V 1906. VI 1915.
Indices ad Philonis Alexandrini Opera comp. J. Leisegang, ebd. VII 1 1926, VII 2 1930.
Die Werke Philos von Alexandria, hrsg. von L. Cohn und J. Heinemann, in: Die Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur, Breslau I 1909. II 1910. III 1919. IV 1923. V 1929.
Pieper K., Die Missionspredigt des hl. Paulus, in: Predigtstudien 4, Paderborn 1921.
Plummer A., A critical and exegetical commentary on the second epistle of St. Paul to the Corinthians, in: ICrC, Edinburgh 1915.
Pölzl F., Der Weltapostel Paulus, in: BZF VII 7. 8, Münster 1914.
Prat F., La Théologie de St. Paul, in: Bibliothèque de Théologie historique, Paris I^{15} 1927. II^{12} 1925.
Preisendanz K., Papyri Graecae Magicae, Leipzig I 1928.
Preisigke F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, hrsg. von E. Kißling, Berlin I 1924. II 1925—27.
Prellwitz W., Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, Göttingen 1905.
Prümm K., Herrscherkult und NT in: Biblica 9 (1928) 3—25; 129—142; 289—301.
Rademacher A., Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie, in: Straßburger Theologische Studien VI 1. 2, Freiburg 1903.
Ramsay W., The Cities and Bishoprics of Phrygia, Oxford 1895/97.
The Greek of the Early Church and the pagan Ritual, in: The Expository Times 10 (1898/99) 9—13; 54—59; 107—111; 157—160; 208 f.
St. Paul. The Traveller and the Roman Citizen, London 1905.
Rauer M., Die Schwachen in Korinth und Rom, in: BSt XXI 2. 3, Freiburg 1923.
Reinhard W., Das Wirken des Hl. Geistes im Menschen, in: Freiburger Theologische Studien 22, Freiburg 1918.
Reitzenstein R., Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
Religionsgeschichte und Eschatologie, in: ZntW 13 (1912) 1—28.
Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921.
— Schäder H., Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland, in: Studien der Bibliothek Warburg 7, Leipzig 1926.
Die hellenistischen Mysterienreligionen^{3}, Leipzig 1927.
Riggenbach E., Der Brief an die Hebräer, in: Kommentar zum NT, hrsg. von Th. Zahn 14$^{2 u. 3}$, Leipzig 1922.
Robertson A.—Plummer A., A critical and exegetical commentary on the first epistle of St. Paul to the Corinthians^{2}, in: ICrC, Edinburgh 1914.
Rohde E., Psyche. Mit einer Einführung von O. Weinreich, Tübingen 1925.

Rohr I., Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe, in: BSt IV 4, Freiburg 1899.
Griechentum und Christentum, in: BZF V 8, Münster 1913.
Das Gebet im NT, in: BZF XI 8. 9, Münster 1924.

Roßberg C., De praepositionum graecarum in chartis Aegyptiis Ptolemaeorum aetatis usu, Dissert. Jena 1909.

Rousselot P., La grace d'après St. Jean et d'après St. Paul, in: Recherche de science religieuse 18 (1828) 87—104.

Ruffiac J., Recherches sur les charactères du Grec dans le NT d'après les inscriptions de Priène, in: Bibliothèque de l'École des hautes Études. Sciences Religieuses 24, 2, Paris 1911.

Sanday W. — Headlam A., A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans[5], in: ICrC, Edinburgh 1902.

Schaefer A., Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater, in: Die Bücher des NT 1, Münster 1890.
Erklärung des Briefes an die Römer, ebd. 3, 1891.
Erklärung des Hebräerbriefes, ebd. 5, 1893.
Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, ebd. 2, 1903.

Scheeben M., Natur und Gnade. Mit Einl. u. Ergänz., hrsg. von M. Grabmann, München 1922.

Schermann Th., *Εὐχαριστία — εὐχαριστεῖν* in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Christus, in: Philologus 69 (1910) 375—410.

Schettler A., Die paulinische Formel Durch Christus, Tübingen 1907.

Schlosstein Fr. A., De voce *χάρις* in NT saepe occurente, Altorfii 1782.

Schmid J., Der Epheserbrief des Apostels Paulus, in: BSt 22, 3. 4, Freiburg 1928.

Schmidt K., Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum, Gießen 1924.

Schmiedel P., G. B. Winers Grammatik des ntl Sprachidioms[8], Göttingen I 1894. II 1 1897. II 2 1898.

Schmitz O., Das Lebensgefühl des Apostels Paulus, München 1922.
Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, in: Ntl Forschungen, hrsg. von O. Schmitz I 2, Gütersloh 1924.

Schneider J., Die Passionsmystik des Paulus, in: Untersuchungen zum NT, hrsg. von H. Windisch, Heft 15, Leipzig 1929.

Scholten J., Specimen hermeneuticum de diversis significationibus vocis *χάρις* in NT, Utrecht 1805.

Schumacher K., Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes, in: NtlAbh XIV 4, Münster 1929.

Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4], Leipzig 1907—1920.

Schweitzer A., Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen 1911.

Schwertschlager J., Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Kommentar zum Galater- und Epheserbrief, in: BKV[1] 7, Kempten 1882.

Scott W., Hermetica, Oxford I 1924.

Sickenberger J., Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer, in: HSNT 5[2], Bonn 1921.

Sieffert F., Der Brief an die Galater in: HkrK 7[9], Göttingen 1899.
Die Heidenbekehrung im AT und im Judentum, in: ZSf, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1908.

Soden H. v., Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon und die Pastoralbriefe, in: Handkommentar zum NT, hrsg. von H. Holtzmann, Freiburg 1891.

Sohm R., Wesen und Ursprung des Katholizismus, in: Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig 1909.

Sommerlath E., Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus[2], Leipzig 1927.

Staab K., Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht, in: Scripta Pontificii Instituti Biblici, Rom 1926.
Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief, in: BZ 18 (1929) 73—82.

Steinmann A., Die Briefe an die Thessalonicher und Galater, in: HSNT 4[2], Bonn 1921.
Die Bergpredigt, in: Predigtstudien 8, Paderborn 1926.
Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus, Freiburg 1928.

Strack H., Billerbeck P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München 1922—26.

Thackeray H., The relation of St. Paul to contemporary Jewish Thought, London 1900.

Theodor v. Mopsuestia, In epistolas B. Pauli Commentarii ed. H. Swete, Cambridge I 1880. II 1882.

Theodoret, Commentarius in omnes S. Pauli epistolas, in: PG 82, Paris 1864.

Theophylakt, Commentarii in omnes divi Pauli epistolas, in: PG 124. 125, Paris 1879. 1864.

Thomas v. Aquin, In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria[6], Taurini 1924.

Thumb A., Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901.

Tillmann F., Der Philipperbrief, in: HSNT VII[4], Bonn 1931.

Titius A., Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900.

Tobac E., Le problème de la justification dans St. Paul, in: Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes II 3, Löwen 1908.

Trench R., Synonyma des NT. Ausgewählt und übersetzt von H. Werner. Mit einem Vorwort von A. Deißmann, Tübingen 1907.

Vincent M., A critical and exegetical commentary on the epistles to the Philippians and to Philemon[3], in: ICrC, Edinburgh 1922.

Vollmer H., Die atl Zitate bei Paulus, Freiburg 1895.

Volz P., Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903.

Vömel R., Der Begriff der Gnade im NT, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII 5, 1—50, Gütersloh 1903.

Vosté J., Commentarius in epistolam ad Ephesios, Rom 1921.

Weber E., Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm 9—11, Leipzig 1911.

Weber H., Die Formel in Christo Jesu, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 31 (1920) 213—260.

Weber V., Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23 des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich, Würzburg 1889.

Weinel H., Biblische Theologie des NT, in: Grundriß der Theol. Wissenschaften 19[4], Tübingen 1928.
Paulus[2], Tübingen 1915.

Weiß B., Der Hebräerbrief, in: HkrK 13[6], Göttingen 1897.
Der Brief an die Römer, ebd. 4[9], 1899.
Die Briefe an Timotheus und Titus, ebd. 11[7], 1902.

Lehrbuch der biblischen Theologie des NT [7], Stuttgart 1903.
Die Religion des NT, hrsg. von R. Knopf, Tübingen 1917.

Weiß J., Der erste Korintherbrief, in: HkrK 5 [9], Göttingen 1910.

Weizsäcker C., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, Tübingen 1902.

Wells J., Grace, in: The Expository Times 8 (1897) 401 f. 456 f. 512—514; 9 (1898) 25 f. 116—118.

Wendland P., Soter, in: ZntW 3 (1904) 335—353.
Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen, in: HdbzNT 2 [2 u. 3], Tübingen 1912.

Wernle P., Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg 1897.
Die Anfänge unserer Religion [2], Tübingen 1904.

Wetter G. P., Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, Göttingen 1912.
Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, in: Untersuchungen zum NT, hrsg. von H. Windisch 5, Leipzig 1913.

Wikenhauser A., Die Christusmystik des hl. Paulus, in: BZF 12, 8—10, Münster 1928.

Willoughby H. R., New Testament Word Studies, Chicago 1927.

Wimmer J., Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Homilien zum Römerbrief, in: BKV [1], Kempten 1880.
Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Homilien über die Briefe an Timotheus, Titus und Philemon, ebd. 1883.

Windisch H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908.
Das NT im Licht der neu aufgefundenen Inschriften, Papyri und Ostraka, in: Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum, hrsg. von J. Ilberg u. Gerth 13 (1910) 201—222.
Das Problem des paulinischen Imperativs, in: ZntW 23 (1924) 265—281.
Der zweite Korintherbrief, in: HkrK 6 [9], Göttingen 1924.
Der Hebräerbrief in: HdbzNT 14 [2], Tübingen 1931.

Wohlenberg G., Der erste und zweite Thessalonicherbrief, in: Kommentar zum NT, hrsg. von Th. Zahn 12 [2], Leipzig 1909.
Die Pastoralbriefe, ebd. 13 [3], 1923.

Wrede W., Paulus, in: RVB I 5. 6, Halle 1904.
Paulus, Tübingen 1907.

Zahn Th., Der Brief des Paulus an die Galater, durchges. v. F. Hauck, in: Kommentar zum NT, hrsg. von Th. Zahn 9 [3], Leipzig 1922.
Der Brief des Paulus an die Römer, durchges. v. F. Hauck, ebd. 6 [3], 1925.

Ziegler J., Die Liebe Gottes bei den Propheten, in: AtlAbh VI 1, Münster 1930.

Zimmer F., Das Gebet nach den paulinischen Schriften, in: Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreußen, Königsberg 1887.

Einleitung.

Jede Religion kennt in irgendeiner Form den Gnadengedanken. Von der größten Bedeutung ist er für das Christentum, weil es selbst ein Gnadengeschenk Gottes ist und Gottes Gnade den Menschen vermitteln soll. Gnade ist die Übersetzung von Charis, jedoch kann das deutsche Wort den vollen Sinn des griechischen nicht wiedergeben. Auch Charis hat nicht immer die gleiche Bedeutung gehabt, es wurden vielmehr im Laufe der Zeit Gedanken, die anfangs nur keimhaft in ihr enthalten waren, weiter entwickelt, während andere zurückgetreten sind. Bei der einzigartigen Stellung des NT für den christlichen Glauben haben schon mehrere Forscher sich bemüht, festzustellen, in welchem Sinn die ntl Autoren Charis gebrauchen.

Abgesehen von dogmatischen Arbeiten und kürzeren Artikeln in Wörterbüchern gab als erster Fr. A. Schloßstein eine kleine Broschüre über den Charis-Gedanken im NT heraus[1]. Er behandelt nur einige Bedeutungen von Charis: Anmut (S. 10—18), Apostolat (18—26), Charis als Ausdruck für die Gnaden spendende Person (26—28), Almosen (28 f.) und Berufung zum Apostolat (29—31). Diese Inhaltsangabe zeigt schon, daß er zum Kern des Charis-Gedankens im NT nicht vordringt.

Eine gründliche Untersuchung erschien ein Menschenalter später von J. J. Scholten[2]. Um sein Werk gerecht beurteilen zu können, muß man sich mit dem Grundsatz auseinandersetzen, den er für die Behandlung seines Themas wie für jede Worterklärung aufstellt. Man müsse unterscheiden zwischen dem, was ein Schriftsteller beim Niederschreiben eines Wortes sich gedacht hat und dem, was das Wort an sich bedeutet (scriptorum divinorum cogitata, ab eorum enunciatis)[3]. Es ist richtig, daß Worte die Gedanken nie vollkommen wiedergeben können, daß mithin ein Unterschied besteht zwischen dem Wortsinn und den Gedanken, die ein Schriftsteller mit einem Wort verknüpft. Ferner ist richtig, daß Charis streng genommen z. B. nicht Apostolat bedeutet. Wenn aber J. Scholten behauptet, man dürfe bei einer Worterklärung nur den Sinn feststellen, den das

[1] De voce χάρις in NT saepe occurente, Altorfii 1782.

[2] Specimen hermeneuticum de diversis significationibus vocis χάρις in NT, Traiecti ad Rhenum 1805.

[3] S. 5; vgl. 141.

Wort an sich habe, ganz abgesehen vom Zusammenhang, so ist das nicht richtig. Es ist vielmehr gerade Aufgabe bei einer Arbeit wie der vorliegenden, sich ganz in die Gedankenwelt des Autors hineinzuversetzen und den Inhalt eines Wortes an der betreffenden Stelle festzustellen, um seinen vollen Sinn zu erhalten. Charis ist in dem angeführten Beispiel ein ganz bestimmtes Gnadengeschenk und zwar das des Apostolats[4]. Diesen speziellen Sinn darf man auch dem Wort Charis beilegen eben deshalb, weil es auch der Apostel getan hat.

Von geringem Wert für die Exegese ist das Buch von A. Dieckmann[5]. Obwohl er immer auf die Hl. Schrift zurückgreift, ist sein Werk, wie schon der Untertitel „Apologie des biblischen Christentums insbesondere gegenüber der Ritschlschen Rechtfertigungslehre" dogmatisch-polemisch gehalten, so daß es für die vorliegende Untersuchung nicht berücksichtigt zu werden braucht.

Eine Ergänzung zu dieser Abhandlung hat R. Vömel geliefert[6]. Er behandelt aber nicht die Gnade nach dem NT, sondern den Charis-Begriff, was durchaus nicht dasselbe ist. Mit Recht hat er gesehen, daß die ntl Autoren Charis in verschiedenem Sinn gebrauchen und hat deshalb den Stoff nach den Verfassern des NT gruppiert. Seine Abhandlung ist aber zu kurz; wenn man die Besprechung des Werkes von A. Dieckmann abrechnet, bleiben für die Behandlung des Themas nur 30 Seiten übrig, auf denen er die Probleme kaum nennen, geschweige denn lösen kann.

Alle bisher genannten Werke sind G. P. Wetter unbekannt, der 1913 eine neue theologische Untersuchung über den Charis-Gedanken im Urchristentum herausgegeben hat[7]. Auf Grund einer rein religionsgeschichtlich orientierten Betrachtungsweise sieht G. P. Wetter überall Entwicklungslinien, die von der heidnischen Auffassung über Paulus zum altchristlichen Schrifttum führen, bis endlich bei Irenäus „alle die Vorstellungen, die sich später in der Kirche mit ‚der Gnade' verbinden, zu beobachten oder wenigstens ihre Anlage zu entdecken"[8] sind. Daß Charis eine Entwicklung durchgemacht hat, ist ganz gewiß, denn Paulus hat das Wort nicht selbst gebildet, sondern dem

[4] Vgl. unten S. 32.

[5] Die christliche Lehre von der Gnade, Berlin 1901.

[6] Der Begriff der Gnade im NT, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII 5, 1—50, Gütersloh 1903.

[7] Charis, in: Untersuchungen zum NT, hrsg. von H. Windisch, H. 5, Leipzig 1913.

[8] Wetter 3.

griechischen Sprachschatz entnommen und es mit neuem christlichen Geist erfüllt.

Aber eine Entwicklung in dem Sinne, wie G. P. Wetter sie hinstellt, hat nicht stattgefunden. Er ist noch von der Anschauung befangen, daß nicht nur die Pastoral- sondern auch die Gefangenschaftsbriefe nachpaulinisch sind. Um diese Hypothese zu stützen, bemüht er sich, den Unterschied, ja Gegensatz zwischen diesen Briefen und den „paulinischen" herauszustellen. Da dies nicht der Fall ist, verwickelt er sich in viele Widersprüche und kommt zu Fehlschlüssen[9]. Dankenswerterweise führt er viele außerchristliche Parallelen an, die den biblischen Gnadengedanken oft gut beleuchten, aber dabei kommt die Behandlung seines eigentlichen Themas zu kurz. Wir müssen uns immer bewußt bleiben, daß die außerchristlichen Parallelen nur zu Paulus hinführen. Wollen wir den Apostel selbst zu verstehen suchen, dann müssen wir vor allem seine Gedanken verwerten, um den Sinn unklarer Worte und Sätze zu finden. Deshalb wird dieser Untersuchung eine kurze Übersicht vorangeschickt, die in ganz knappen Zügen Aufschluß gibt über die Bedeutung von Charis im außerpaulinischen Sprachkreis. Außerdem werden auch im Hauptteil außerchristliche Parallelen zur Erklärung oft herangezogen werden, damit wir wissen, was die Umwelt des Apostels aus Charis in dem betreffenden Zusammenhang herausgehört hat. Dann können wir weitergehen und fragen, ob der Apostel mehr hineingelegt hat.

Sehr nachteilig wirkt sich für G. P. Wetters Arbeit der Umstand aus, daß er außer den früher erschienenen theologischen Untersuchungen über den Charis-Gedanken im NT auch eine gründliche philologische Dissertation übersehen hat, die für das Verständnis der biblischen Charis von der größten Wichtigkeit ist[10].

Eigenartig ist auch seine Disposition. Im ersten Teil behandelt er den „griechischen" Gnadengedanken[11]: „*Χάρις* ist die ‚Gnade' Gottes gegen die Menschen, analog der, welche diese von ihren Kaisern erhoffen und erflehen"[12]. Dann spricht er von der „hellenistischen (orientalischen)" Gnadenvorstellung[13], die Charis im Sinne von Gnadenkraft, Gnadengabe dem Menschen verliehen oder hypostasiert versteht. Diese Einteilung, wenigstens ihre Bezeichnungen, sind abzulehnen; denn trotz den Argumenten, die G. P. Wetter anführt, ist nicht einzusehen, warum Charis gerade im Sinne von Huld der griechische Gnaden-

[9] Vgl. Wetter 30 mit 31; 109 u. ö.
[10] O. Loew, Charis, Marburg 1908.
[11] 6—36. [12] 36. [13] 37—195.

gedanke sein soll, und Charis als etwas Konkretes der hellenistische; denn bei den Griechen wie bei den Orientalen findet sich die Gnadenvorstellung im Sinn von Huld und Gabe.

Auch vom rein theologischen Standpunkt aus kann man G. P. Wetters Arbeit nicht zufriedenstellend nennen. Sein Thema ist für die kurze Untersuchung viel zu umfangreich, so daß wichtige biblische Stellen zuweilen sehr knapp behandelt werden oder ganz fortfallen[14].

Aus diesen Gründen ist hier noch einmal der Versuch gemacht, darzulegen, was Charis bei Paulus bedeutet. Um diese Abhandlung nicht polemisch zu gestalten, kann auf die genannten Arbeiten nicht in allen Einzelheiten eingegangen werden, im Laufe der Untersuchung wird jedoch das Wichtigste erwähnt werden[15].

---

[14] Vgl. Eph 1, 6; ferner seine Ausführungen über Dank 206—208, und Gabe 211 f.

[15] Zur Orientierung über das Buch von G. P. Wetter vgl. von den Besprechungen: E. v. d. Goltz in: Theol. Literaturzeitung 1915, 196 f.; E. Fischer, in: Theol. Rundschau 1915, 157—159; R. Bultmann, in: Theol. Rundschau 1916, 118—122.

I. Teil.

Charis im außerpaulinischen Sprachkreis.

Bevor der Sinn von Charis in den paulinischen Briefen dargelegt werden kann, ist es notwendig, zu wissen, was die Umwelt des Apostels sich bei diesem Wort gedacht hat. Der Rahmen dieser Untersuchung gestattet es nicht, eine auch nur annähernd erschöpfende Übersicht über den Inhalt von Charis zu bieten. Es sollen vielmehr hier nur die Hauptgedanken wiedergegeben werden, die Charis in der Profangräzität, in heidnischen Kulten, im AT, bei Philo und in den außerpaulinischen Schriften des NT enthält.

§ 1. Charis im Heidentum.

Charis ist ein Wort, das dem Griechen ganz geläufig war. Meistens ist es ein profaner Ausdruck, aber schon in den ältesten Schriften kommt es auch in religiösem Sinn vor[1]. Später ist der religiöse Gebrauch häufiger, bis es endlich im Christentum ein fast rein religiöses Wort wird.

Über den Sinn von Charis in der Profangräzität orientiert gut die Dissertation von O. Loew, Charis. Danach hat sie folgende Bedeutungen: Factum, quo quis laetitiam parat . . . virtus sive animi sive corporis sive utriusque[2]. Kurz faßt er den ganzen Inhalt von Charis zusammen: *Χάρις* in universum id est, quod laetitiam efficit[3]. In vergeltendem Sinn erscheint Charis auch als Lohn[4] und Dank[5]. Aus diesen Grundbegriffen ergeben sich leicht alle andern Bedeutungen: Anmut, Huld, Wohlwollen, Liebesdienst, Wohltat, Gefälligkeit, Gnade. Im Plural ist sie der Name für Göttinnen, für die Grazien[6].

Schon dieser kurze Überblick lehrt, daß Charis passend ist, um das Verhältnis Gottes zu den Menschen zu bezeichnen; Huld und Güte Gottes, Gnade, dieses in ganz allgemeinem Sinn sind Vorstellungen, die allen Religionen eigen sind[7]. E. Norden zitiert ein Gebet aus dem alten Ägypten: „Es reicht bis in die fünfte Dynastie, Mitte des dritten Jahrtausends, hinauf und hatte

---

[1] Vgl. Homer, Ilias 23, 650.
[2] S. 1. [3] S. 2. [4] S. 14.
[5] S. 9. [6] S. 45—82.
[7] Vgl. J. Köberle, Sünde und Gnade 1.

in der Hauptsache folgenden nach der Annahme aller Sachkenner völlig gesicherten Inhalt: Herrlich, dein Angesicht zu schauen, daß du dich meiner Majestät verbindest in voller Gnade. Er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben, denn meine Seele ist in ihm, spricht der Gott zu seinem Auserwählten"[8].

Zuweilen erinnern heidnische Gebete stark an christliche, wie jenes aus der hermetischen Literatur: Gratias tibi agimus, summe, exsuperantissime; tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti. Nomen sanctum, et honorandum nomine divino, quod solus dominus es, et benedicendum religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et dilectionem et amorem, et quaecunque est dulcior efficacia praebere dignaris, condonans nos sensu, ratione, intelligentia: sensu ut te cognoverimus; ratione ut te suspicionibus indagemus; cognitione ut te cognoscentes gaudeamus ac lumine salvati tuo gaudeamus[9]. C. Heinrici spricht von dieser großen Ähnlichkeit: „Ebenso ist die ständige Verwendung von χαρίζεσθαι, um Gottes Gesinnung zu kennzeichnen z. B. 389, 1. 2; 403, 20; 405, 7 vgl. auch Poim. XII, 12, ein technischer Ausdruck der religiösen Terminologie, der auch im Neuen Testament häufig vorkommt, z. B. Luk 7, 21; Röm 8, 32; Phil 1, 29"[10].

Es ist ein allgemein menschlicher Zug, daß der Mensch zu Gott oder zu den Göttern emporschaut und von ihrer Huld und Gnade Hilfe erwartet[11]. Besonders groß war das Vertrauen auf Gottes Gnade in den Mysterienkulten, trotzdem findet sich der Ausdruck in den erhaltenen Gebeten selten.

§ 2. Charis im Judentum.

G. P. Wetter behauptet, daß das Wort Charis dem Judentum fremd sei[12]. So allgemein gehalten ist die Behauptung falsch, denn Charis kommt in der LXX häufig vor und ist kein nebensächlicher Ausdruck. Gewöhnlich ist sie die Übersetzung und zwar eine treffende Übersetzung von חֵן in den Wendungen

[8] Die Geburt des Kindes 75. Vgl. die Eingangsworte der assyrischen Gebete an den Sonnengott: „O, Sonnengott, großer Herr! den ich frage, mit wahrer Gnade antworte mir!" J. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott 8 u. ö. und das Gebet an Marduk bei J. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk 19.

[9] Ps.-Apuleius, Asclepius, Epilog 41 b, ed. W. Scott I 374; vgl. den Zauberpapyrus Mimaut ed. K. Preisendanz P III 591—610, I 56—59.

[10] Hermesmystik 102.

[11] E. Rohde, Psyche II 124.

[12] S. 13.

‚Huld finden‘ und ‚Huld schenken‘[13]. Glücklich ist auch die Übersetzung, wo es sich um den profanen Sinn von חֵן Anmut, Liebreiz handelt[14]. Der ntl Charis steht aber viel näher das hebräische חֶסֶד, obwohl es nur zweimal durch Charis wiedergegeben wird[15]. Deshalb hat auch F. Delitzsch in seiner Übersetzung des NT ins Hebräische abgesehen von den Stellen, an denen Charis Dank oder Almosen bedeutet und den umstrittenen Stellen Eph 4, 29; Kol 3, 16, für das griechische Wort stets den Ausdruck חֶסֶד gewählt.

Chesed bezeichnet zunächst das Rechtsverhältnis, den Bund zwischen Gott und Israel[16], „allein die tatsächliche Ausübung des ḥesed mußte dem Israeliten als Gnade erscheinen, weil Jahwe immer als der große und mächtige Gott galt, der trotz Eid und Bund nach seinem freien Willen schalten und walten konnte“[17]. Die LXX übersetzt Chesed gewöhnlich mit ἔλεος, ohne aber damit seinen vollen Sinn wiederzugeben; denn ἔλεος bedeutet Barmherzigkeit, Mitleid, jene Güte, die sich durch die Not oder Sünde des Menschen bewegen läßt, Erbarmen zu üben. Viel mehr entspricht Charis dem hebräischen Chesed, weil sie die ganz und gar freie, von jedem Einfluß völlig unabhängige Güte Gottes ist. Dem griechischen ἔλεος entspricht mehr das hebräische רחם, das zweimal mit Charis übersetzt wird[18]. Treffend sagt G. P. Wetter: „χάρις drückt ein positives Gefühl von Liebe, Wohlwollen aus, das sich in einer wirklichen Tat Gottes, in einer Handlung äußert; ἔλεος bezeichnet nur das ‚Übersehen‘ der menschlichen Schwachheiten und ist durch und durch nur psychologisch orientiert“[19]. Deshalb ist auch die Unterscheidung R. Trenchs falsch: Gratia tollit culpam, misericordia miseriam[20].

Einen ähnlichen Sinn enthält Charis an den drei Stellen, an denen sie das hebräische רָצוֹן Wohlgefallen, Huld wiedergibt[21].

Konkret gebraucht im Sinne von Hulderweis, Auszeichnung ist Charis die Übersetzung von גְּדוּלָּה Est 6, 3.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Charis in der LXX sowohl den rein profanen Sinn von Anmut, Liebreiz als auch den profanen und religiösen von Huld, Güte enthält[22].

[13] Gen 6, 8; 18, 3; 39, 21; 43, 14 u. ö.
[14] Ps 44 (45) 3 u. ö. [15] Est 2, 9. 17.
[16] Vgl. N. Glueck, hesed.
[17] J. Ziegler, Die Liebe Gottes 29; vgl. F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes 103—106.
[18] Gen 43, 14; Dan 1, 9. [19] S. 22.
[20] Synonyma 101; vgl. G. Heine, Synonymik 82.
[21] Prov 10, 32; 11, 27; 12, 2.
[22] Vgl. W. Bousset, H. Greßmann, Die Religion des Judentums 380—385.

Eine besondere Bedeutung kommt Philo von Alexandrien zu, nicht deshalb weil Paulus etwa von ihm abhängig wäre, sondern weil er als Volks- und Zeitgenosse des Apostels viele religiöse Schriften verfaßt hat[23]. Charis hat in ihnen einen ausgeprägt religiösen Charakter. Die Quelle aller Gnaden ist Gott selbst[24], weil sein innerstes Wesen Güte ist[25]. Den atl Ausdruck ‚Gnade finden‘ erklärt Philo eingehend Quod deus sit immut. 104f.[26]. Von Gottes Güte geschaffen, ist alles, was es gibt, eine Charis Gottes[27]; kein Augenblick vergeht, ohne daß Gott Gnaden ausstreute[28]. Von der Gesinnung, von einer Eigenschaft Gottes, geht so die Bezeichnung auf die Gabe selbst über.

Charis ist eine Kraft, die Gott der Seele verleiht, so daß sie „beim Unvergänglichen immer ausharren kann“[29]. Diese Kräfte, die im Menschen und in der ganzen Welt wirken, personifiziert Philo, indem er sie „jungfräuliche Gnaden, Töchter Gottes“ nennt[30]. Die Gnadenströme, die in Gottes Güte ihre Quelle haben, sind im Laufe der Zeit schwächer geworden: „Da das Laster anfing, über die Tugenden zu triumphieren, wurden die ewig sprudelnden Quellen der göttlichen Gnade gehemmt, damit sie nicht etwa Unwürdigen zugute kämen“[31]. Trotzdem spendet Gott auch denen, die nicht vollkommen sind, Gnaden[32], in überreicher Fülle jedoch den Guten[33]. Niemand aber kann sich die Gnaden verdienen, sie sind ein reines Gnadengeschenk[34], der Mensch kann Gott nur seinen Dank, seine Charis, als Gegengabe anbieten[35].

§ 3. Charis in den außerpaulinischen Schriften des NT.

Charis läßt sich nur in den Schriften des NT nachweisen, die in irgendeinem Abhängigkeitsverhältnis von der Person oder den Briefen Pauli stehen, bei Lk, Jo, Petr und außerdem bei Jak und Jud.

23 Vgl. H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos 104—113.
24 De mut. nom. 58 (ed. P. Wendland III 167).
25 Quod deus sit immut. 108 (ed. P. Wendland II 79).
26 ed. P. Wendland II 78f.
27 Leg. alleg. III 78 (ed. L. Cohn I 129f.) u. ö.
28 De plant. 89 (ed. P. Wendland II 150f.).
29 De ebriet. 145 (ed. P. Wendland II 198).
30 De migrat. Abr. 31 (ed. P. Wendland II 274).
31 De opific. mundi 168 (ed. L. Cohn I 59).
32 Quod Deus sit immut. 108 (ed. P. Wendland II 79).
33 Quod Deus sit immut. 70 (ed. P. Wendland II 72).
34 De migr. Abr. 53 (ed. P. Wendland II 278).
35 De somniis II 213 (ed. P. Wendland III 292).

Eine Ausnahme bildet aber Jak 4, 6 nicht: „Eine größere Gnade (χάριν) aber gibt er, deshalb sagt sie (die Hl. Schrift): Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen gibt er Gnade (δίδωσι χάριν)“. Es ist nämlich, wie Jakobus selbst schreibt, ein Zitat aus dem AT und zwar aus Prov 3, 34 (LXX). Daher erklärt sich auch die Wahl des Wortes im Text des Briefes.

Schwieriger ist Jud 4 zu erklären: „Denn Menschen haben sich eingeschlichen, die längst zu diesem Gericht vorbezeichnet sind, Gottlose, welche die Gnade unseres Gottes (τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα) in Ausschweifung verkehren und unsern einzigen Gebieter und Herrn verleugnen“. Würde Jud, wie viele behaupten, von 2 Petr abhängig sein, so wäre Charis an dieser Stelle nicht weiter auffällig. Aber nach heute fast einstimmiger Annahme ist das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt. Jud 4 wäre dann die einzige Ausnahme im ganzen NT. Da aber Charis im paulinischen Sinn gebraucht ist, wäre es möglich anzunehmen, daß Judas Briefe Pauli gekannt hat und, ohne einen genauer zu benutzen, in Erinnerung an sie den Ausdruck gewählt hat.

Ganz deutlich spürt man den paulinischen Einfluß auf Lukas, wenigstens im Evangelium. Lk 4, 22 „Alle drückten ihm ihren Beifall aus und staunten über die Worte der Charis, die aus seinem Munde kamen“ ist eine Parallele zu Kol 4, 6 und wird weiter unten behandelt werden[36].

Nur bei Lk und Paulus und zwar nur je einmal kommt das Verbum χαριτόω vor. Trotzdem läßt sich wenigstens bei Lk leicht der Sinn finden. Als der Engel Gabriel Maria begrüßte, sprach er: „Heil dir, Begnadete (κεχαριτωμένη), der Herr ist mit dir“ (Lk 1, 28). Den Schlüssel zur Deutung des Wortes bieten die folgenden Worte des Engels: „Fürchte dich nicht, Maria, du hast Gnade gefunden bei Gott“ (Lk 1, 30). Gnade finden ist eine atl Wendung und besagt, daß Gottes Wohlgefallen auf Maria ruht. Das ist auch der Sinn von κεχαριτωμένη: Gott hat Maria seine Huld in besonders großem Maße geschenkt. Sie ist die Mutter des Gottessohnes, auf dem Gottes Huld ruhte (Lk 2, 40). Als der Knabe körperlich und geistig zunahm, wurde auch Gottes Wohlgefallen und das der Menschen größer an dem Gottmenschen (Lk 2, 52). Charis bezeichnet hier also, was bei Paulus nicht vorkommt, auch die menschliche Huld.

In der Bergpredigt findet sich Charis konkreter gebraucht und ist am besten zu übersetzen mit Gnadengeschenk, Lohn (Lk 6, 32—34). Der himmlische Lohn ist ein Gnadenlohn; denn der Mensch hat auf ihn keinen Rechtsanspruch, ebensowenig wie ein Sklave für seine Arbeit Lohn und Dank er-

[36] S. 31.

warten darf (Lk 17,9). In ähnlichem Sinn ist im 7. Kapitel *χαρίζεσθαι* gebraucht: aus Güte schenken (Lk 7,21.42 f.).

In der Apostelgeschichte kommt Charis häufiger vor und hat mannigfache Bedeutungen. Atl ist Apg 7,46: „Dieser fand Gnade vor Gott". Immer ist es Gottes Huld und Güte, die den Menschen rettet (Apg 15,11), in reichem Maße ruht sie auf den Christen (Apg 4,33). Paulus und Barnabas ermahnen die Bekehrten, in der Charis Gottes zu verharren (Apg 13,43), d. h. in seiner Liebe und Güte[37]. Denselben Gedanken enthalten die Abschiedsreden Jesu bei Johannes: „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibet in meiner Liebe. Wenn ihr meine Gebote haltet, bleibt ihr in meiner Liebe, wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe" (15,9 f.)[38]. Dieser Charis Gottes wurden Paulus und Barnabas empfohlen (*παραδεδομένοι* Apg 14,26; vgl. 15,40), damit sie ihnen auf den Missionsreisen eine machtvolle Hilfe sei.

Die Apostelgeschichte ist das Buch des NT, das Charis im Sinn von Gunst der Menschen am meisten gebraucht. Wenn Stephanus vor dem Hohen Rat von Joseph sagt: „Er (Gott) verlieh ihm Gnade vor Pharao" (Apg 7,10), handelt es sich nicht um eine Gnade, die Gott schenkte, sondern Gott fügte es, daß die Huld des Pharao auf Joseph ruhte. Die ersten Christen, besonders die Apostel erfreuten sich der Huld des ganzen Volkes (Apg 2,47). Einen ähnlichen Sinn haben zwei Stellen, die wir im Deutschen anders übersetzen: „Weil Felix sich die Juden zu Dank verpflichten (*χάριτα καταθέσθαι*) wollte, ließ er Paulus gefangen zurück" (Apg 24,27; vgl. 25,9). Charis heißt hier nicht etwa Dank, sondern Huld, Gunst. Felix und Festus wollten die Gunst des Volkes „für sich niederlegen", d. h. sich verschaffen und erhalten. Mehr konkreter im Sinn von Hulderweis, Vergünstigung steht Charis Apg 25,3: „Sie baten ihn dringend um die gegen jenen gerichtete Vergünstigung, daß er ihn nach Jerusalem kommen lasse".

Von der Wirkung kann man auf die Ursache schließen, deshalb kann Lukas schreiben: „Als er dorthin kam und die Gnade Gottes sah, freute er sich" (Apg 11,23). Die Gnade Gottes ist unsichtbar, aber Barnabas schaute die große Anzahl der Heiden, die sich bekehrt hatten, und erkannte darin das Wirken der göttlichen Gnade.

Die Gnade Gottes besitzen einige Menschen in hervorragendem Grad, so ist Stephanus voll von Gnade und Kraft und wirkt dadurch große Zeichen und Wunder unter dem Volke (Apg 6,8).

---

[37] Vgl. Röm 11,22; 1 Tim 2,15.

[38] Vgl. J. Scholten, Specimen hermeneuticum 53—56.

Eine besondere Gnade hat Apollos empfangen; seine Charis besteht darin, daß „er die Juden schlagend widerlegte durch den öffentlich aus den Schriften geführten Beweis, daß Jesus der Christus sei“ (Apg 18, 27 f.).

Bei der Verkündigung des Evangeliums gibt sich Gottes allmächtige Gnade kund, deshalb wird es „Evangelium der Gnade Gottes“ (Apg 20, 24) genannt und „sein Gnadenwort“ (Apg 14, 3; 20, 32). Das Gnadenwort Gottes ist das Evangelium, das Gottes Gnade laut verkündet und den Menschen bringt.

Das Verbum *χαρίζεσθαι* hat in der Apostelgeschichte die Bedeutung: aus Güte schenken (Apg 3, 14; 25, 11; 27, 24).

Das Johannesevangelium bringt Charis nur im Prolog. Der Logos ist auf der Erde erschienen „voller Gnade und Wahrheit“ (Jo 1, 14). Charis ist hier eine Eigenschaft des Logos, seine Huld und Güte, die er durch seine Menschwerdung der Welt offenbarte. Diese Liebe bewog ihn, den Christen „Gnade um Gnade“ zu schenken (Jo 1, 16). Bei Charis ist hier nicht an Gnaden zu denken, die Gott schon im AT gespendet hat, sondern nur an die Gnaden, welche die Christen seit ihrem Anschluß an den Logos erhalten haben; denn Charis steht, wie Vers 17 lehrt im Gegensatz zu *νόμος*: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber wurde durch Jesus Christus“.

Von den Johannesbriefen enthält Charis nur 2 Jo 3 in der Grußformel am Anfang des Briefes: „Mit uns wird sein Gnade, Erbarmen, Friede von Gott dem Vater und von Jesus Christus, dem Sohn des Vaters in Wahrheit und Liebe“. Hier bezeichnet sie die ganze Fülle der göttlichen Liebe und Gnade; enger begrenzen läßt sich das Wort an dieser Stelle nicht. Im gleichen Sinn findet sich Charis am Anfang und Schluß der Apokalypse (1, 4; 22, 21).

Verhältnismäßig häufig kommt Charis in 1 Petr vor, während 2 Petr sie nur einmal erwähnt. 1 Petr 5, 5 „Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen aber gibt er Gnade“ ist dasselbe Zitat aus Prov 3, 34 wie Jak 4, 6.

Was bei Petr auffällt ist die Tatsache, daß Charis nie die bloße Huld Gottes bezeichnet, sondern immer etwas Konkretes ist. Das Christentum ist „die wahre Gnade Gottes“ (1 Petr 5, 12), von der schon die Propheten geweissagt haben (1 Petr 1, 10). Ein Zeichen dafür, daß Gottes Huld auf den Menschen ruht, sind Leiden für den Glauben (1 Petr 2, 19 f.). Charis bedeutet hier nicht nur Huld, sondern Hulderweis. Gottes Güte schenkt viele Gnaden, die sich in mannigfaltigen Charismen kundgeben: „Dienet einander, ein jeder mit der Gnadengabe (*χάρισμα*), wie er sie empfangen hat als rechte Verwalter der

vielgestaltigen Gnade (*χάριτος*) Gottes" (1 Petr 4, 10). Diese Stelle ist der einzige außerpaulinische Beleg im NT für Charisma. Unter Charis ist auch hier eine Gabe der Huld Gottes zu verstehen, nicht Gottes Huld selbst, denn die Adressaten sind ihre Verwalter. Den ganzen Reichtum der Gnade Gottes wünscht der Apostel den Lesern am Schluß des ersten Briefes, damit sie „ausgerüstet, gestärkt, gekräftigt und befestigt werden" (1 Petr 5, 10). 2 Petr 3, 18 ist Charis eine Kraft, die in den Christen immer stärker werden soll[39]. Wenn die Gläubigen in der Charis Gottes auf Erden gelebt haben, können sie getrost ihre Hoffnung auf die Gnade setzen, die ihnen „in der Offenbarung Jesu Christi dargeboten wird" (1 Petr 1, 13), die alle, Mann wie Frau erben werden (1 Petr 3, 7). Hier ist Charis die Vollendung des Christenlebens, die ewige Seligkeit.

Zusammenfassung. Charis im Sinn von Huld, Güte Gottes war Paulus aus Heidentum und Judentum wohl vertraut. Ebenso war ihm das Wort geläufig in der Bedeutung Gnadengabe, Gnadenkraft. Daran konnte der Apostel anknüpfen: Die Huld, welche die Götter den Heiden und der Gott Israels seinem auserwählten Volk zugewendet hatte, erwies jetzt Gott seinem Volk, den Christen, und spendete ihm als Gnadengeschenk seine Charis.

II. Teil.

Charis bei Paulus.

Charis nimmt im Sprachschatz des hl. Paulus eine wichtige Stelle ein. Wenn das Wort auch nicht zu den Ausdrücken gehört, die der Apostel am häufigsten gebraucht, so ist sein Vorkommen immerhin beachtenswert; denn mit den unmittelbar von ihm abgeleiteten Wörtern steht es bei Paulus 180mal, also nach der Ausgabe von H. Vogels durchschnittlich auf jeder Seite einmal. Das Bild der Wortstatistik gestaltet sich folgendermaßen: Man zählt *χάρις* 109mal, *χαρίζεσθαι* 16mal, *χάρισμα* 16mal, *χαριτοῦν* und *ἀχάριστος* je 1mal, *εὐχαριστεῖν* 24mal, *εὐχαριστία* 12mal, *εὐχάριστος* 1mal.

Diese Worte sind der Gegenstand der folgenden Untersuchung, wobei parallele Ausdrücke mit besprochen werden. Wollte man den ganzen Bereich der Güte und Gnade Gottes behandeln, so würde es eine Theologie des hl. Paulus werden, denn alles, was Gott tut, ist ein Werk seiner Charis.

---

[39] Vgl. 1 Petr 1, 2; 2 Petr 1, 2.

Die Präposition *χάριν*, die Paulus 6mal verwendet, ist in den Kreis der Untersuchungen nicht einbezogen, da sie im NT denselben Sinn hat wie in der Profansprache.

Paulus hat das Wort Charis mit seinem Gedankeninhalt der Umgangssprache seiner Zeit entnommen, denn es stammt nicht aus dem Munde Jesu, wie sein Fehlen bei Mt und Mk beweist. „Man kann nicht sagen, daß in den sich damit verbindenden Vorstellungen eine besondere Abweichung von denen der Profangräzität enthalten sei, indem die eigentümlichen Momente des dadurch ausgedrückten Begriffes nur in entschiedener Weise hervorgekehrt werden; aber gerade dadurch ist es in der ntl Gräzität ein ganz anderes Wort geworden, so daß man fast sagen möchte, dasselbe habe auf das Christentum gewartet, um eine seinem eigentümlichen Sinne vollkommen entsprechende Verwertung, sozusagen einen angemessenen Wirkungskreis zu finden“[1]. Diese Wandlung des Wortsinnes ist bei Charis deutlich zu verfolgen. Oft spricht Paulus von ihr in demselben Sinn wie seine heidnischen Zeitgenossen, aber für ihn ist Charis noch viel mehr, nämlich der Ausdruck für Gottes Huld, die den sündhaften Menschen die Erlösung gebracht, und für alle Heilsgüter, die Gottes Güte den Menschen in überreichem Maße spendet.

Obwohl Charis viele Bedeutungen hat, lassen sie sich ganz zwanglos in zwei, freilich recht ungleiche Hauptgruppen einordnen. Im ersten Abschnitt soll die Charis behandelt werden, die aus freier Güte gespendet wird, während der zweite Teil von der zurückgegebenen Charis handelt, die wir im Deutschen mit Dank übersetzen.

1. Abschnitt.

Charis als Güte und Gnadengeschenk Gottes.

Bevor das Wesen der Charis behandelt werden kann, soll zunächst das besprochen werden, was sich über Gottes Charis im allgemeinen sagen läßt. Darum werden im ersten Teil die Eigenschaften untersucht, die für jede Charis Gottes bezeichnend sind, worauf im zweiten Teil ihre Herkunft untersucht wird, während im Hauptteil ihr Wesen klargelegt wird.

1. Die charakteristischen Merkmale.

Wenn Charis auch schon frühzeitig ein religiöser Ausdruck geworden ist[2], so wird sie keineswegs in allen Religionen im

[1] H. Cremer u. J. Kögel, Wörterbuch 1120. Vgl. R. Trench, Synonyma 99.

[2] Vgl. O. Loew 16f.; C. Heinrici, Hermesmystik 102; dagegen H. Cremer u. J. Kögel, Wörterbuch 1124.

gleichen Sinne gebraucht, wie der Überblick über ihre Bedeutungen im außerpaulinischen Schrifttum lehrt. Paulus verbindet keine absolut neuen Merkmale mit Charis, aber bei ihm sind sie scharf ausgeprägt, während in andern Weltanschauungen das eine oder andere mehr hervortritt. Der lebensfrohe Grieche hörte beim Klang dieses Wortes besonders die Freude heraus, die jede Charis mit sich bringt, der Jude betrachtete Gott als seinen Herrn; er denkt deshalb besonders an die Unverdientheit der Gnade Gottes. Damit klingt schon der Gedanke an ihre Übernatürlichkeit heraus. Philo betont besonders stark die Notwendigkeit der Charis Gottes für den Menschen.

§ 4. Freude.

So oft Paulus von der Charis Gottes spricht, klingt mehr oder minder stark die Freude über die Güte Gottes mit, der die Menschen trotz ihrer Unwürdigkeit so hoch begnadigt. Für die enge Verwandtschaft von *χαρά* und *χάρις* ist bedeutungsvoll, daß an mehreren Stellen die Lesart zwischen diesen Worten schwankt[3]. Diese Unsicherheit beruht wahrscheinlich nur auf einem Schreibfehler, aber man kann nicht immer allein aus dem Zusammenhang den ursprünglichen Text wiederherstellen, da ebensogut *χαρά* wie *χάρις* stehen könnte.

Gottes Charis weckt im Menschenherzen große Freude. Tiefe Dankbarkeit klingt aus den Worten des Apostels, wenn er von der Charis Gottes spricht, die ihn zum Apostel gemacht und ihm eine so segenbringende Arbeit übertragen hat: „Denn welchen Dank können wir Gott abstatten für euch wegen all der Freude, mit der wir uns euretwegen vor unserm Gott freuen" (1 Thess 3,9). Er ist Mitarbeiter an der „Freude" der Christen (2 Kor 1,24), die von ihm Bekehrten sind seine Freude (Phil 4,1). Wir können sein großes inneres Glück herausfühlen aus den Worten, die er im Briefe an die Epheser schreibt, daß gerade ihm, „dem Geringsten unter allen Heiligen die Gnade geschenkt wurde, den Heiden den unerforschlichen Reichtum Christi zu verkünden" (Eph 3,8).

Nicht minder groß ist die Freude der Christen über die empfangene Charis Gottes. Hoch erfreut sind die Heiden, daß Paulus von Gott die Charis erhalten hat, ihnen das Evangelium zu verkünden (Apg 13,48), das in Gerechtigkeit, Frieden und Freude im heiligen Geiste besteht (Röm 14,17)[4]. Einst waren sie im Sündenelend, „verkauft unter die Sünde" (Röm 7,14), die den Menschen in zeitliches und ewiges Verderben stürzte (Röm

[3] 2 Kor 1,15; 8,2; Phm 7; 3 Jo 4.
[4] Vgl. Gal 5,22

6, 23). Die Charis Gottes aber hat sie dieser trostlosen Knechtschaft entrissen und führt sie zum ewigen Leben (Röm 5, 20 f.). Jetzt sind sie nicht mehr rechtlose Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes und haben als solche stets freien Zutritt zum Vater (Eph 2, 18 f.). Deshalb ist ihre Freude über das Gnadengeschenk groß, und damit sie ihr Glück nicht vergessen und mißachten, fordert sie der Apostel zur Freude auf[5]. Die Freude, welche die Charis Gottes dem Menschen beschert, ist keine weltliche, sondern eine Freude im Herrn (Phil 3, 1; 4, 4), eine Freude, die durch Trauer nicht vertrieben wird (2 Kor 6, 10). So haben auch alle Christen Grund, „freudig dankzusagen dem Vater, der euch fähig gemacht hat, am Los der Heiligen im Licht teilzunehmen“ (Kol 1, 11 f.).

§ 5. Gratuität.

Eine andere Eigenschaft der Charis, die besonders stark bei Paulus hervortritt, ist ihre Unverdientheit und Unverdienbarkeit. Ursprünglich war ihr dieser Sinn nicht eigen, da sie nach ihrer Ableitung zunächst das, was Freude macht, bedeutet. So oft uns aber Charis als Güte, Gnadengeschenk begegnet, hat sie die Nebenbedeutung von etwas Unverdientem. Ganz natürlich ist diese Entwicklung, denn auf die Güte Gottes oder der Menschen hat niemand einen Rechtsanspruch; wenn sie jemand zuteil wird, ist sie ein Beweis freier, ungeschuldeter Liebe. Aristoteles weist bereits darauf hin, daß der, welcher eine Charis gewähre, dies tue, nicht als Entgelt für etwas, auch nicht, damit ihm die Charis vergolten werde[6].

Alle Menschen, besonders die Sünder sind auf Gottes Gnade angewiesen: „Du aber wirst, weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. Denn weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst, uns zu begnaden, der Gnädige heißen“ (4 Esr 8, 31 f.). Dieser Gedanke trat jedoch in den Hintergrund, weil alle Juden gerecht sein wollten und deshalb auf Grund des Gesetzes Anspruch auf gebührenden Lohn erhoben: „Gott und Mensch stehen hier als zwei gleichberechtigte Parteien nebeneinander. Der Mensch präsentiert seine verdienstliche Leistung, und Gott erkennt sie an und zahlt den Lohn“[7].

[5] Phil 3, 1; 4, 4; 1 Thess 5, 16.

[6] *Ἔστω δὴ χάρις καθ' ἣν ὁ ἔχων λέγεται ὑπουργεῖν δεομένῳ μὴ ἀντί τινος μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα ἐκείνῳ τι.* Rhet. 2, 7 1385 a; vgl. 1385 b und 2, 8 1385 b—1386 b über *ἔλεος*. Philo, Quod Deus sit immut. 104—108 (ed. P. Wendland II 78 f.); de virt. 83 (ed. L. Cohn V 288); H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos 17 f.; G. P. Wetter 18—36, der diesen Sinn in den Inschriften nachweist.

[7] H. Strack u. P. Billerbeck, Kommentar zum NT IV 491. Vgl. E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus I 24.

Paulus aber bekämpft diese Lehre, weil die Werke des Gesetzes nicht Gerechtigkeit bringen können: „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandgottes erschien, hat er uns nicht durch Werke gerettet, die wir in Gerechtigkeit getan, sondern nach seinem Erbarmen durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes“ (Tit 3, 4 f.). Gesetzeswerke und Gnade stehen zueinander im Gegensatz, denn „dem Arbeitenden wird der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit angerechnet“ (Röm 4, 4). So stehen sich *κατὰ χάριν* und *κατὰ ὀφείλημα* unversöhnlich gegenüber, eines schließt das andere aus. „Wenn aber durch Gnade, dann nicht durch Werke, sonst wäre die Gnade nicht mehr Gnade“ (Röm 11, 6). Paulus spricht hier zwar nur von der Berufung zum Glauben, aber der Satz gilt ganz allgemein, daß der Mensch nicht durch Werke, d. h. durch Taten, die er ohne Hilfe Gottes, ganz auf seine eigene Kraft vertrauend, verrichtet, sondern nur durch die Güte und Gnade Gottes gerettet wird. Denn nicht nur die Berufung (2 Tim 1, 9), sondern auch die Rechtfertigung (Eph 2, 8), das ganze Leben des Christen (Röm 5, 2) und die ewige Seligkeit (Röm 6, 23) sind unverdiente Gnade Gottes. Röm 2, 1—3, 20 weist der Apostel nach, daß durch Gesetzeswerke kein Mensch vor Gott gerecht wird, retten kann nur die durch Annahme des Glaubens erhaltene Gnade (Röm 4, 16).

In der Austeilung seiner Gnade ist Gott absolut frei. Konsequent führt Paulus diesen Gedanken an dem Schicksal des Esau und Jakob durch. Bevor sie geboren waren und etwas Gutes oder Böses getan hatten, war bereits ihre Zukunft bestimmt: „Den Jakob habe ich geliebt, den Esau habe ich gehaßt“ (Mal 1, 2 f.; Röm 9, 13). Der Wille Gottes ist allein maßgebend: „Wen er will, dessen erbarmt er sich, wen er will, den verhärtet er“ (Röm 9, 18). Der Apostel fürchtet, daß gegen Gott der Vorwurf erhoben werden könnte: „Ist Gott nicht ungerecht?“ (Röm 9, 14), oder daß der Mensch die Verantwortung für seine Sünden auf Gott laden könnte: „Warum tadelt er noch? Denn wer kann seinem Willen widerstehen?“ (Röm 9, 19). Diese Folgerung will der Apostel nicht gezogen wissen, sondern weist den Vorwurf mit aller Entschiedenheit zurück, auf Gottes unbegrenzte Macht hinweisend: „Wer bist du, o Mensch, daß du Gott so antwortest?“ (Röm 9, 20). Wie der Töpfer die Freiheit hat, aus derselben Tonmasse ein Prunkgefäß oder ein Gefäß für den gewöhnlichen Gebrauch herzustellen, ebenso frei ist Gott, den Menschen so zu bilden und zu begnaden, wie er will [8].

[8] Röm 9, 20—23. Vgl. Is 45, 9; Jer 18, 6; Sap 11, 22; 12, 12—15; 15, 7; Sir 33, 13; 2 Tim 2, 20. F. Maier, Israel in der Heilsgeschichte 40—48.

Wenn der Mensch gerechtfertigt wird, gehört notwendigerweise dazu, daß es geschenkweise *δωρεάν* (Röm 3, 24), ohne jeden Rechtsanspruch, geschieht. Auch nicht das geringste Recht hat der Mensch, sich zu beklagen, daß Gott ungerecht sei, wenn er einige Sünder mehr als andere begnadigt (Röm 9, 19—23). Als Beispiel führt Paulus den Pharao an: „Gerade dazu habe ich dich erweckt, damit ich an dir meine Macht zeige, und damit mein Name auf der ganzen Erde verkündet werde" (Röm 9, 17).

Die vollkommene Freiheit Gottes, an den Menschen nach seinem Willen zu handeln, legt Augustinus in ebenso klarer wie überzeugender Weise dar, ohne die Worte des Apostels abzuschwächen: „Der Glaube in seinem Anfang und in seiner Vollendung ist ein Geschenk Gottes. Daß dieses Geschenk einigen gegeben wird, andern nicht, darf der nicht bezweifeln, der den ganz klaren Worten der Hl. Schrift nicht widersprechen will. Warum es aber nicht allen gegeben wird, darf den Gläubigen nicht befremden, der glaubt, daß alle wegen des einen zur Verdammnis gelangt seien, und ohne Zweifel zur ganz gerechten, so daß kein gerechter Tadel Gott treffen könnte, selbst wenn niemand gerettet würde. Deshalb steht es fest, daß es eine große Gnade ist, wenn die meisten gerettet werden und an jenen, die nicht gerettet werden, erkennen, was sie selbst verdient haben: Damit die, welche sich rühmen, sich nicht ihrer Verdienste rühmen, die den der Verdammten gleich zu sein scheinen, ‚sondern damit er sich im Herrn rühme' (1 Kor 1, 31). Warum er aber diesen lieber als jenen befreit, sind seine unbegreiflichen Ratschlüsse und seine unerforschlichen Wege" (Röm 11, 33)[9]. Mit allem Nachdruck betonen Paulus und Augustinus die Allmacht und Freiheit Gottes gegenüber der Hilflosigkeit des Menschen. Dann ist auch Raum für Gnade, denn Gnade gibt es nur zwischen Ungleichen, Gleiche schenken einander Liebe[10]. Das ist auch das wahre Verhältnis zwischen Gott und Mensch: Gott, der nach seinem freien Willen die Gnade austeilt, der Mensch, der nichts anderes tun kann, als sich Gottes Gnadenführung zu unterwerfen und zu danken für die erwiesene Huld. Das Leben des Apostels der Gnade ist der deutlichste Beweis dafür.

§ 6. Notwendigkeit.

Der Mensch empfängt die Charis Gottes als ein unverdientes Geschenk, das Gott in keiner Weise zu geben verpflichtet ist. Trotzdem ist sie für den Menschen ein notwendiges Gut.

[9] De praedestinatione sanctorum 8, 16, PL 44, 972 f.
[10] J. Wells, Grace 456.

Ohne Gottes Charis ist er zwar äußerlich ein ganzer Mensch, dem nichts Wesentliches an seiner Menschennatur fehlt, aber seine Seele ist ihres höchsten Gutes, des übernatürlichen Lebens, beraubt. Nur der allmächtige Gott kann den Sünder durch seine Gnade zu neuem Leben erwecken (Eph 2, 5 f.). So braucht der Heide Gottes Gnade. Denn obwohl das, was von Gott unsichtbar ist, „seit Erschaffung der Welt durch die Geschöpfe geistig faßbar geschaut wird, seine ewige Macht und Göttlichkeit" (Röm 1, 20), haben die Heiden den wahren Gott nicht erkannt (1 Kor 1, 21; 2, 6—9) und ihn nicht als ihren Herrn verehrt (Röm 1, 21). Die wahre Gotteserkenntnis, und damit Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung, mußte die Gnade Gottes den Menschen schenken. Nicht weniger waren die Juden auf Gottes Charis angewiesen: „Sie erkannten meine Wege nicht" (Hebr 3, 10). Auch sie mußten von Gott „die frohe Botschaft empfangen" (Hebr 4, 2). So stehen alle Menschen vor Gott als Sünder da (Röm 3, 23), von seiner Huld die Rechtfertigung erbittend, die sie zu ihrem Glück so notwendig brauchen[11].

Aber auch nachdem die Sünder gerechtfertigt sind, bedürfen sie als Christen notwendigerweise der Gnade Gottes, um das neue Leben „in Christus Jesus" (Röm 6, 11) zu bewahren. Die zum Bösen geneigte menschliche Natur zieht auch den Christen immer wieder zur Sünde hin (Röm 7, 14—24), so daß er bald wieder in das frühere Sündenelend geriete, wenn Gottes Charis nicht wäre. Aber der Christ ist jetzt nicht mehr ein Sklave der Sünde (Röm 6, 6), sondern steht unter der Herrschaft der Gnade (Röm 6, 14). Nun kann der Mensch dem Bösen widerstehen und Gutes tun (Tit 2, 11 f.). Zuversichtlich schreibt der Apostel, „daß der, der in euch das gute Werk begonnen hat, es auch vollenden werde bis auf den Tag Christi Jesu" (Phil 1, 6).

Ebenso gibt die Charis dem Apostel die Möglichkeit, seine schweren Berufspflichten zu erfüllen (1 Kor 15, 10). Gegen den „Stachel im Fleisch, den Engel des Satans" ist seine einzige und ausreichende Hilfe die Gnade Gottes (1 Kor 12, 7—10).

Weil die Charis Gottes dem Menschen so notwendig ist, schreibt Paulus zu Beginn und Schluß eines jeden seiner Briefe: „Gnade sei euch (und Friede)."

§ 7. Übernatürlichkeit.

Obwohl Gottes Charis dem Menschen so notwendig ist, gehört sie nicht zu seiner vollständigen natürlichen Ausstattung, sondern ist etwas Übernatürliches, d. h. sie geht über die An-

[11] Vgl. unten S. 35—39.

sprüche und Anlagen der Menschennatur hinaus, sie gehört nicht zur menschlichen Natur wie etwa das Vernünftigsein, sondern ist ein besonderes Zeichen von Gottes großer Güte.

In der Profanliteratur[12] und im AT[13] bezeichnet Charis oft etwas Natürliches, eine rein menschliche Gunst oder Gabe. Auch Apg 2, 47; 7, 10 steht Charis in diesem Sinn; wenn aber Paulus von ihr spricht, meint er Gottes Charis. Bei Philo ist auch diese ein weiter Begriff; er nennt Charis Gottes die ganze natürliche, körperliche wie geistige Ausstattung des Menschen: Sehen, Hören, Denken und alle andern Sinne und Fähigkeiten[14], sogar Erde, Wasser, Luft, Feuer, Sonne, Sterne, Himmel, alle Tiere und Pflanzen[15] sind ihm eine Charis des allmächtigen Gottes.

Diese natürlichen Gaben berücksichtigt Paulus kaum; sie sind auch nach seiner Lehre eine Gabe Gottes und Grund genug, den gütigen Spender deshalb zu preisen (1 Kor 10, 31; Kol 3, 17) und ihm zu danken (Röm 14, 6), aber nie nennt er sie Charis, sondern behält dieses Wort für die Huld Gottes vor, die den Menschen übernatürliche Gaben schenkt.

Nach seiner Gnade hat Gott die Menschen vorausbestimmt zur Kindschaft durch Jesus Christus (Eph 1, 5). Das ist für den Begnadeten, der vorher ein Kind des Zornes war (Eph 2, 3), eine Gabe, die ihn weit über andere Menschen erhebt und an der Herrlichkeit Gottes teilnehmen läßt (Röm 8, 17). Durch Eingliederung in den mystischen Leib Jesu Christi ist der Mensch in ungeahnter Weise Gott genähert und verähnlicht. Aus Güte hat Gott ihm ein übernatürliches Leben geschenkt: „Gott aber, so reich an Erbarmen, hat bei seiner großen Liebe, die er für uns hegte, uns, die wir tot waren durch unsere Sünden, mit Christus lebendig gemacht — aus Gnade seid ihr errettet! — und hat uns in Christus Jesus mitauferweckt und mitversetzt in die Himmelswelt, um in den kommenden Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade kundzutun bei seiner Güte gegen uns in Christus Jesus“ (Eph 2, 4—7).

Damit der Christ auch ein Leben führen kann, wie es seinem neuen erhabenen Stand entspricht, erhält er von Gott übernatürliche Lebenskräfte, die es ihm möglich machen, „des Herrn

---

[12] Vgl. oben S. 5. [13] Vgl. oben S. 6 f.

[14] De post. Caini 36, 145 (ed. P. Wendland II 9; 32); De confus. ling. 123 (ed. P. Wendland II 252). Vgl. den Pariser Zauberpapyrus Mimaut (Pap. Louvre 2391) ed. K. Preisendanz P III 596—610 I 58 f.

[15] Leg. alleg. III 78 (ed. L. Cohn I 129 f.); Quod Deus sit immut. 107 (ed. P. Wendland II 79); De vita Mos. II (III) 222 (ed. L. Cohn IV 252); De spec. leg. II 180; 198; 219 (ed. L. Cohn V 130; 135; 140); De virt. 94; 98; 129 (ed. L. Cohn V 292; 294; 304).

würdig zu wandeln, ganz nach seinem Wohlgefallen, in jedem guten Werk Frucht zu bringen und zu wachsen durch die Erkenntnis Gottes“ (Kol 1, 10). Diese Gotteskraft im Menschen nennt der Apostel an einigen Stellen Charis[16].

Die Wirkung dieser Gnade hat besonders Paulus selbst in seiner Tätigkeit als Missionar kennengelernt. Gott hat ihm in der Heidenmission eine Aufgabe zugewiesen, die mit natürlichen Kräften zu lösen unmöglich ist. Denn die Bekehrung ist ein Werk der göttlichen Gnade (2 Tim 1, 9). Deswegen legt der Apostel auf seine natürlichen Fähigkeiten kein großes Gewicht: „So kam ich in Schwachheit, Furcht und großer Angst zu euch, und meine Rede und Predigt bestand nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern im Erweis von Geist und Kraft, damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft beruhe“ (1 Kor 2, 3—5). Die großen Erfolge seiner Predigt sind deshalb ein Werk der Gnade Gottes.

Die Krönung eines Lebens in der Gnade Gottes folgt im Jenseits. Rein aus natürlichen Kräften ist der Mensch nicht fähig, „am Erbe der Heiligen im Lichte“ (Kol 1, 12) teilzunehmen; Gott aber gewährt ihm Anteil an seiner seligen Ewigkeit und schenkt ihm aus Gnade ewiges Leben (Röm 6, 23).

2. Die Herkunft der Charis.

Die Merkmale der Charis lassen schon ihre Herkunft erkennen. Freude, die das Menschenherz ganz ausfüllt, kann nur Gott schenken. Er allein ist niemand etwas schuldig, sondern spendet den Menschen zahllose Güter ganz nach seinem Wohlgefallen; wie der Mensch schon im natürlichen Leben ganz und gar von Gott abhängig ist, so ist er auf übernatürlichem Gebiete um so mehr auf dessen Charis angewiesen. Nur Gott allein ist über alle geschaffene Natur erhaben und kann übernatürliche Güter verleihen. Menschen können wohl Vermittler der Charis sein, aber nicht ihre eigentlichen Spender, das ist nur der dreieinige Gott.

§ 8. Die Herkunft der Charis vom Vater.

Gott Vater ist das Urprinzip, auf den alles zurückgeht: „Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hingeordnet ist alles“ (Röm 11, 36)[17]. Seine Huld und Güte, seine Charis, ist die Quelle, aus der alle Heilsgüter fließen (2 Kor 8, 9)[18]. Er hat den Plan

---

[16] Vgl. unten S. 50—57.

[17] Vgl. 1 Kor 8, 6; 15, 23—28; Phil 1, 11.

[18] Philo lehrt dasselbe; vgl. Leg. alleg. III 78 (ed. L. Cohn I 129 f.); Quod Deus sit immut. 108 (ed. P. Wendland II 79); De mut. nom. 58 (ed P. Wendland III 167).

der Erlösung gefaßt und ihn verwirklicht, indem er seinen Sohn in die Welt sandte, „auf daß er durch Gottes Gnade für jedermann den Tod koste" (Hebr 2, 9). Seiner Huld verdanken auch die einzelnen Menschen ihre Erlösung. Hat er uns doch in Christus Jesus „vor Grundlegung der Welt auserwählt, daß wir heilig und makellos vor ihm seien" (Eph 1, 4). Durch seine Charis beruft der Vater die Menschen zum Christentum (2 Tim 1, 9), schenkt ihnen ihre Sünden (Kol 2, 13) und erweckt sie zu neuem Leben (Eph 2, 4 f.). So ist die Rechtfertigung ein Gnadengeschenk des Vaters (Tit 3, 7)[19].

Auch seine eigene Berufung führt Paulus auf die Charis des Vaters zurück, obwohl er von Christus „Gnade und Apostolat" (Röm 1, 5) empfangen hat: „Als es Gott gefiel, der mich von meiner Mutter Schoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren . . ., wandte ich mich nicht an Fleisch und Blut" (Gal 1, 15 f.). Wenn Paulus auch durch den Sohn Gottes wirklich zum Apostel berufen wurde, geht seine Apostelwürde, seine „Charis", doch auf den Vater zurück, der ihn schon vom Mutterschoß an zum Heidenapostel bestimmt hat. So oft Paulus diese und die andern Gnaden ein Geschenk des Vaters nennt, gibt er den tiefsten Grund aller Gnaden an, die Güte des Vaters, der sich erbarmt, wessen er will (Röm 9, 18). Die Huld des Vaters ist also die causa principalis für alle Gnaden. „Alles aber stammt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat" (2 Kor 5, 18).

§ 9. Die Herkunft der Charis von Jesus Christus.

Öfters stehen Vater und Sohn nebeneinander als Spender der Charis. Vor allem ist dies in den Briefgrüßen der Fall: „Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus" (Röm 1, 7), so beginnen mit geringen Abweichungen alle paulinischen Briefe. Eine Ausnahme bildet nur der Kolosserbrief, in dem nur der Vater als Geber von Gnade und Friede genannt ist (Kol 1, 2). Dazu kann man noch 1 Thess 1, 1 rechnen, wo der Apostel ganz kurz schreibt: „Gnade euch und Friede." Wahrscheinlich ist Paulus hier von seiner gewöhnlichen Grußformel deshalb abgewichen, weil in demselben Vers schon Gott Vater und der Herr Jesus Christus erwähnt sind. Im Hebräerbrief fehlt jeder Gruß.

[19] *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι.* Umstritten ist, auf wen *ἐκείνου* zu beziehen ist. Unmöglich kann damit der Hl. Geist gemeint sein. Einige beziehen es auf Christus, wie J. Knabenbauer, Titusbrief 370. B. Weiß, Titusbrief 371 f. Aber dieser Ausdruck ist parallel mit *κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος* V. 5. Deshalb gereicht *ἐκείνου* auf das weiter zurückliegende Subjekt des Hauptsatzes, auf den Vater, zurück. Vgl. A. Bisping, Titusbrief 263.

Anders sind die Grüße am Schluß der Briefe gestaltet. Hier wird die Verleihung der Charis entweder nur Jesus Christus zugeschrieben[20] oder niemand als Spender ausdrücklich erwähnt[21].

Wo der Apostel den Vater und den Sohn in gleiche Linie stellt als die, von (*ἀπό*) denen die Charis stammt, will er nur die Herkunft der Gnade angeben, ohne näher die Art des Ursprungs hervorzuheben. *Ἀπό* bezeichnet neben andern Bedeutungen, die hier nicht in Betracht kommen, den Ursprung und die Herkunft, aber auch die Ursache[22]. Deshalb kann aus den Briefgrüßen nicht gefolgert werden, daß Vater und Sohn bei der Austeilung der Charis in gleicher Weise tätig sind, aber es kann auch nicht näher bestimmt werden, in welchem Verhältnis Vater und Sohn beim Spenden der Charis stehen. Genaueren Aufschluß geben erst andere Stellen, aus denen die Tätigkeit Christi deutlicher erkennbar ist. Das ist bei den Verbindungen durch *διά*, *ἐν* und den Genitiv möglich. Am klarsten bezeichnet *διά* den Anteil Christi beim Verleihen der Charis, am undeutlichsten ist die Verbindung durch den Genitiv; deshalb soll bei der Behandlung obige Reihenfolge eingehalten werden.

A. Die Formel: Durch Jesus Christus.

Durch Jesus Christus hat Paulus „Gnade und Apostolat" (Röm 1,5) empfangen. *Διά* mit dem Genitiv einer Person gibt diejenigen an, durch deren Tätigkeit etwas geschieht[23]. Es fragt sich aber, welcher Art diese Tätigkeit ist. Bei den Verben nuntiandi et iubendi gibt es meist nur den Vermittler an[24]. Dann bezeichnet es aber auch den Urheber[25], der je nach der Art der Verursachung in verschiedener Weise beteiligt ist. Man kann dabei unterscheiden eine causa principalis (Röm 11,36), eine causa meritoria (Röm 3,24) und eine causa formalis (Röm 5,5)[26]. Danach muß im Einzelfall festgestellt werden, welche Art der Verursachung bzw. Vermittlung der Apostel mit *διά* verbindet.

Röm 1,5 *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν* nennt Paulus Christum nicht den Urheber, sondern den Vermittler von

---

[20] Röm 16,20 (24); 1 Kor 16,23; 2 Kor 13,13; Gal 6,18; Phil 4,23; 1 Thess 5,28; 2 Thess 3,18; Phm 25.

[21] Eph 6,24; Kol 4,18; 1 Tim 6,21; 2 Tim 4,22; Tit 3,15; Hebr 13,25.

[22] Vgl. G. Kuhring, Praepositiones 11; 35—37. C. Roßberg, De praepositionum graecarum usu 22.

[23] Vgl. G. Kuhring, Praepositiones 39.

[24] Vgl. G. Kuhring, Praepositiones 39. Rom 1,2; 2 Kor 5,20; u. ö.

[25] Vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik § 223, 2 S. 130. A. Schettler, Durch Christus 15.

[26] Vgl. F. Zorell, Lexicon² 286—288.

Gnade und Apostolat, da er nur seine apostolische Autorität betonen will, welche ebenso wie die der andern Apostel unmittelbar auf Christus zurückgeht. Dasselbe spricht der Apostel Gal 1, 1 noch deutlicher aus: „Paulus, Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat." Hier sagt Paulus, er habe den Apostolat nicht von und durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und den Vater erhalten. Damit stellt er die beiden göttlichen Personen nicht auf gleiche Linie. Jesus Christus hat ihn tatsächlich berufen, der Vater hat Christus von den Toten auferweckt, und so geht der Apostolat Pauli auch auf den Vater zurück. Die Vermittlung eines Menschen lehnt Paulus ab. Durch ein und dieselbe Präposition gibt der Apostel also den Vermittler und die causa principalis seiner Berufung an. Das ist möglich, denn *διά* c. gen. hat denselben allgemeinen, unbestimmten Sinn, wie das Deutsche durch; deshalb muß der Zusammenhang die genauere Bedeutung der Präposition angeben[27].

Wie Paulus durch Jesus Christus seine „Gnade" erhalten hat, so haben auch die Christen durch denselben Jesus Christus Zugang zu der Gnade, in der sie stehen (Röm 5, 1 f.). Niemand ist ausgeschlossen, alle, Juden wie Heiden, haben durch ihn Zugang zum Vater (Eph 2, 18). An diesen Stellen genügt eine bloße Vermittlertätigkeit Christi in dem Sinne, daß er nur die Gnade mitteile, nicht mehr; denn der Sohn Gottes hat durch das am Kreuz vergossene Blut Frieden zwischen Gott und den Menschen gestiftet (Kol 1, 20), sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben (1 Tim 2, 5) und so den Zugang zum Vater und zur Gnade den Menschen geöffnet. Jesus Christus hat durch sein Leiden den Menschen alle Gnaden verdient, nur durch diesen Loskauf wird der Mensch gerechtfertigt (Röm 3, 24). Von ganzem Herzen sagt der Apostel Gott für die Erlösung durch Jesus Christus Dank (Röm 7, 25).

Auf Grund der Verdienste Christi erhält der Mensch auch die ewige Seligkeit. „Wo aber die Sünde sich gemehrt hat, ist die Gnade überreich geworden, damit, wie die Sünde im Tode herrschte, so auch die Gnade herrsche durch (*διά*) die Gerechtigkeit für das ewige Leben durch (*διά*) Jesus Christus unsern Herrn" (Röm 5, 20 f.). Zweimal kommt im Nachsatz *διά* c. gen. vor. *Διά δικαιοσύνης* nennt die Formalursache, während *διά Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Verdienstursache der Seligkeit bezeichnet. Daß die durch Christus verdiente Gnade möglichst vielen Menschen zuteil werde und in ihnen reichliche Früchte trage, ist der sehn-

[27] Vgl. dagegen H. Lietzmann, Galaterbrief 3.

lichste Wunsch des Apostels: „Darum bete ich, daß eure Liebe mehr und mehr überfließe an Erkenntnis und allem Verständnis, das, worauf es ankommt, zu prüfen, damit ihr lauter und tadellos am Tage Christi dastehet, beladen mit Gerechtigkeitsfrucht durch Jesus Christus zur Ehre und zum Lobe Gottes (Phil 1, 9—11).

B. Die Formel: In Christus Jesus.

Einigemal spricht der Apostel von der Gnade, die den Menschen in Christus Jesus verliehen ist. Der Sinn dieser Wendung ist verschieden und muß daher von Fall zu Fall festgestellt werden.

Die temporale Bedeutung des ἐν kommt hier nicht in Frage, möglich ist es nur, ἐν lokal oder in übertragenem Sinn aufzufassen. Schon im klassischen Griechisch findet sich letzterer in der Bedeutung vermittelst, durch[28], in späterer Zeit tritt der instrumentale und der kausale Sinn mehr hervor[29], ἐν kommt also διά c. gen. sehr nahe. Diese Bedeutung findet Chrysostomus 1 Kor 1, 4: „Ich danke meinem Gott immerdar für euch wegen der Gnade Gottes, die euch in Christus Jesus gegeben ist.“ Er sagt dazu: „Durch wen ist sie gegeben? . . . Durch Jesus Christus, denn das bedeuten die Worte in Christus Jesus“[30].

A. Deißmann dagegen faßt das ἐν lokal auf: „Die Formel charakterisiert das Verhältnis des Christen zu dem lebendigen Christus als ein lokales und ist daher zu übersetzen in Christus. Das ungewöhnliche ἐν ist durch ein ungewöhnliches in wiederzugeben. Christus ist das Element, innerhalb dessen der Christ lebt, und alle Äußerungen des eigentümlich christlichen Lebens zur Erscheinung kommen. Die Formel ist der technische Ausdruck für den paulinischen Zentralgedanken der κοινωνία mit Christus“[31]. In ähnlicher Weise verstehen die meisten neueren Exegeten diese Stelle und weisen noch auf das Gleichnis vom Weinstock hin (Jo 15, 1—11). Wie die Rebe nur dann ihren Lebenssaft erhält, wenn sie am Weinstock bleibt, so erhält auch der Mensch nur dann die ihm notwendigen übernatürlichen Lebenskräfte, wenn er in Christus Jesus bleibt[32].

---

[28] Vgl. F. Passow, Handwörterbuch I 2, 911.

[29] Vgl. G. Kuhring, Praepositiones 43 f. C. Roßberg, De praepositionum usu 28. J. Compernaß, De sermone Graeco 46.

[30] PG 61, 17. Vgl. J. Damascenus, PG 95, 572. Theophylakt, PG 124, 565. Cornelius a Lapide, Commentaria 199. G. Estius, 1. Korintherbrief II 363.

[31] Die ntl Formel in Christo Jesu 81 f.

[32] Vgl. R. Cornely, 1. Korintherbrief 20. A. Bisping, 1. Korintherbrief 14. F. Gutjahr, Korintherbriefe 5. A. Schäfer, Korintherbriefe 23. J. Sickenberger, Korintherbriefe 6.

Für den Sinn entscheidend ist die Frage, ob in Christus Jesus zum Verbum „gegeben“ oder „zu euch“ gehört. Zieht man es zum Verbum, dann ist Christus der Besitzer und Spender der Gnade. Wenn es aber an „euch“ anzuschließen ist, besagen diese Worte, daß die Korinther in Christus Jesus sind und in enger Lebensgemeinschaft mit ihm die Gnaden empfangen. Da nach dem Sprachgebrauch beide Deutungen möglich sind, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, welcher der Vorzug gebührt. Am ehesten ist noch anzunehmen, daß die neueren Exegeten den Sinn der Worte des Apostels getroffen haben. Weil in nachapostolischer Zeit ἐν häufiger kausal gebraucht wurde, ist es möglich, daß die Kirchenväter den Sprachgebrauch ihrer Zeit auf die des Apostels übertragen haben. Außerdem ist gerade das Wohnen des Christen im mystischen Christus ein Hauptgedanke der paulinischen Briefe, der in den verschiedensten Verbindungen immer wiederkehrt [33].

Ausgeschlossen ist ein kausaler Sinn des ἐν 2 Tim 1, 9: Gott, „der uns errettet und berufen hat durch heiligen Ruf, nicht nach unsern Werken, sondern nach eigenem Ratschluß und eigener Gnade, die uns in Christus Jesus vor ewigen Zeiten geschenkt worden ist“. Schon seit Ewigkeit her [34] hat Gott den Plan der Erlösung gefaßt [35], seine Durchführung in der Zeit beschlossen und seinen Sohn dazu bestimmt. So hat Gott den Menschen in dem präexistenten Jesus Christus schon alle Gnaden geschenkt, die er ihnen im Laufe der Zeit tatsächlich zuwendet [36], hat Gott doch die Christen „in dem Geliebten begnadet“ (Eph 1, 6).

Diese Gnade verleiht dem Timotheus die Kraft, den Glauben weiter zu verbreiten: „Sei du nun stark, mein Sohn, in der Gnade, die in Christus Jesus ist“ (2 Tim 2, 1). Chrysostomus gibt diesen Ausdruck unbestimmt durch den Genitiv wieder, Gnade Jesu Christi [37]. „In Christus Jesus“ ist die Gnade, weil von ihm der reiche Gnadenstrom ausgeht; denn er hat die Charis verdient und besitzt sie in reichster Fülle, um sie denen zu schenken, die in ihm sind. Christus ist „das Haupt des Leibes, der Kirche“ (Kol 1, 18), die Gläubigen sind seine Glieder, so geht

[33] Vgl. A. Deißmann, Die ntl Formel In Christo Jesu.

[34] Wenn man πρὸ χρόνων αἰωνίων denselben Sinn beilegt wie Tit 1, 2 (M. Meinertz, Die Pastoralbriefe [4] 100 u. andere) ist an die Verheißung des Erlösers nach dem Sündenfall zu denken. Der Sinn von „in Christus Jesus“ bleibt davon unberührt.

[35] Vgl. Eph 1, 4 f.

[36] Vgl. Chrysostomus, PG 62, 608. Theodoret PG 82, 836. Ambrosiaster PL 17, 514. Theophylakt, PG 125, 96. Oecumenius, PG 119, 204 f. G. Estius, Timotheusbrief V 764 u. andere.

[37] PG 62, 619.

die Gnade, die in Christus Jesus ist, auf alle Christen über, um sie zu beleben und zu stärken.

Die Gnadengemeinschaft in Christus macht das größte Glück des Apostels aus. Das geht schon aus Röm 9, 3 hervor, wo Paulus das größte Opfer nennt, das er für seine früheren Glaubensgenossen gern bringen möchte, wenn es möglich wäre: „Wünschte ich ja selbst verflucht zu sein, getrennt von Christus, zugunsten meiner Brüder, meiner Verwandten dem Fleische nach“ [38].

C. Der Gebrauch des Genitivs: Charis Jesu Christi.

Häufiger schreibt der Apostel von der Charis Jesu Christi. Obwohl die Verbindung durch den Genitiv meist vieldeutig und unbestimmt ist, kann sein Sinn nach den bisherigen Untersuchungen unschwer festgestellt werden.

Gnade Jesu Christi ist jene Gnade, die Christus während seines Erdenwandels, besonders durch seinen Tod verdient hat, und die er als sein Eigentum den Menschen schenkt [39]. Röm 5, 15 spricht Paulus von dieser Erlösungsgnade, da er sie ausdrücklich dem menschgewordenen Gottessohn zuschreibt: „Wenn infolge des Vergehens des einen die vielen starben, ist um vieles mehr Gottes Gnade und das Geschenk, das in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus besteht, auf die vielen übergeströmt“. Gal 1, 6 ist der Vater als Spender der Gnade Christi genannt, ein Zeichen, wie konkret der Apostel die Charis Christi auffaßt.

Diese Gnade geht in den Besitz der Christen über und entfaltet im Menschenherzen eine reiche Tätigkeit: „indem sie uns erzieht, daß wir Gottlosigkeit und die weltlichen Gelüste verleugnen und besonnen, gerecht und fromm in der Welt leben“ (Tit 2, 12). Sie ist die Kraftquelle, die den vor seiner Aufgabe zurückschreckenden Apostel mit neuem Mut und neuer Kraft erfüllt (2 Kor 12, 9).

Endzweck der Gnade Christi ist die Ehre Gottes und die Seligkeit der Menschen: „Damit der Name unseres Herrn Jesus in euch verherrlicht werde und ihr in ihm nach der Gnade unseres Gottes und Herrn Jesus Christus“ (2 Thess 1, 12). Die letzten Worte sind umstritten. Das Fehlen des Artikels vor *κυρίου* könnte den Schluß nahelegen, daß Paulus beides, Gott und Herr, auf Jesus Christus beziehe. Aber *κύριος Ἰησοῦς* gebraucht der Apostel oft ohne Artikel (Röm 1, 7 u. ö.), so daß hier entsprechend den Briefgrüßen Vater und Sohn als Spender der

---

[38] Vgl. Eph 2, 12 f.

[39] Vgl. O. Schmitz, Die Christus-Gemeinschaft 207—211.

Gnade genannt sind. Im Gegensatz zu den Grüßen am Anfang der Briefe erwähnt Paulus an ihrem Schluß nur Jesus Christus: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch" (Röm 16, 20)[40].

Nicht immer handelt es sich bei der Genitivverbindung um die Erlösungsgnade, sondern auch um die Huld und Güte Jesu Christi. Aus Liebe zu den Menschen ist er arm geworden, „obwohl er reich war, damit ihr durch seine Armut reich werdet" (2 Kor 8, 9).

§ 10. Die Herkunft der Charis vom Hl. Geist.

Abgesehen von den Charismen wird der Hl. Geist selten im Zusammenhang mit der Charis genannt. Hebr 10, 29 geschieht dies ausdrücklich: „Mit wieviel schlimmerer Strafe, meint ihr, wird der bestraft werden, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Bundes gemein achtet, in dem er geheiligt wurde, und den Geist der Gnade verspottet?" Schon Zach 12, 10 kommen diese Worte vor: „Ich will ausgießen über das Haus Davids und über alle Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade (*πνεῦμα χάριτος*) und Erbarmung". Da der Zusammenhang und Sinn beider Stellen der gleiche ist, hat der Verfasser des Hebräerbriefes diesen Ausdruck wahrscheinlich in Erinnerung an jenes Wort des Propheten niedergeschrieben. Zach 12, 10 wird die Ausgießung des Hl. Geistes prophezeit, die in der messianischen Zeit wirklich geschehen ist[41]. Der „Geist der Gnade" ist der Hl. Geist[42], der Geist der Güte und Liebe des Vaters, gleich *πνεῦμα ἅγιον* (Röm 5, 5) *πνεῦμα θεοῦ* (1 Kor 3, 16).

Auf den Hl. Geist als Spender weist Röm 1, 11 hin: „Ich verlange danach, euch zu sehen, damit ich euch irgendeine geistige Gnadengabe mitteilen kann". Obwohl *χάρισμα*, wie Origenes hervorhebt, an sich keine geistige Gabe ist[43], verwendet es Paulus nur in religiösem Sinn; deshalb ist *πνευματικόν* eine nähere Bestimmung zu „geistige Gnadengabe". Offenbar will der Apostel dadurch den Ursprung der Gnade näher bezeichnen, sie ist eine Gabe des Hl. Geistes[44].

Vor allem sind die Charismen im engern Sinn ein Geschenk des Hl. Geistes. Darum können auch *τὰ πνεύματα* (1 Kor

---

[40] Vgl. 1 Kor 16, 23; 2 Kor 13, 13; Gal 6, 18; Phil 4, 23; 1 Thess 5, 28; 2 Thess 3, 18; Phm 25.
[41] Vgl. J. Moffat, Hebräerbrief 151.
[42] Vgl. W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes 25.
[43] Vgl. K. Staab, Origenes-Fragmente 78.
[44] Vgl. F. Gutjahr, Römerbrief 17.

14, 12. 32), *τὰ πνευματικά* (1 Kor 12, 1; 14, 1) und *τὰ χαρίσματα* synonyme Begriffe sein.

Über ihre Herkunft gibt 1 Kor 12 näheren Aufschluß. Nachdem der Apostel V. 4—10 die verschiedensten Charismen aufgezählt hat, sagt er ausdrücklich, daß diese Mannigfaltigkeit nicht auf mehrere Urheber hinweist, sondern daß der eine und nämliche Geist alles wirkt, „indem er einem jeden in besonderer Weise zuteilt, wie er will" (V. 11). In der zweiten Hälfte des Kapitels (V. 12—27) vergleicht Paulus die Gläubigen mit einem Leib. „Wie nämlich der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, nur einen Leib bilden, so auch Christus" (V. 12). So bilden alle Christen den Leib Christi, die Charismen aber erhalten sie nicht von Christus ihrem Haupt, sondern vom Hl. Geist.

Dasselbe betont auch V. 4: „Es gibt verschiedene Arten von Charismen aber nur denselben Geist". Doch fügt der Apostel noch hinzu: „Es gibt verschiedene Arten von Dienstleistungen (*διακονιῶν*) aber nur den einen Herrn; und es gibt verschiedene Arten von Wirkungen (*ἐνεργημάτων*), aber nur den einen Gott, der alles in allem wirkt" (V. 5 f.). Nach R. Cornely sind unter den Geistesgaben die Charismen im engern Sinn, unter Dienstleistungen die Kirchenämter (ministeria apostolorum, episcoporum, diaconorum etc.) zu verstehen und unter den Kraftwirkungen die Wirkungen der verschiedensten Art auf der Welt, die zwar unmittelbar aus causae secundae hervorgehen, aber dennoch alle Gott Vater als causa prima haben[45]. Ein Unterschied besteht schon zwischen diesen Ausdrücken, aber man muß beachten, daß Paulus in diesem Kapitel nur von Charismen spricht[46]. Chrysostomus und die von ihm abhängigen Väter betonen dies aufs schärfste: „Was ist Wirkung, was ist Charisma, . . . was ist Dienstleistung? Verschiedene Namen sind es nur, während der Inhalt (*πράγματα*) der gleiche ist"[47]. Doch sagt schon der Ausdruck *διακονία*, daß er nicht alle Charismen in sich enthält, sondern nur Dienstleistungen, charismatische Ämter. *Ἐνέργημα* hat zwar denselben Umfang wie Charisma, aber der Inhalt ist insofern verschieden, als es die in den Charismen wirkende Kraft angibt. Daß die *διακονία* auf den Sohn Gottes zurückgeführt wird, geschieht auch sonst, z. B. Kol 4, 17; 1 Tim 1, 12. Der Vater aber

---

[45] 1. Korintherbrief 364 f. Vgl. Thomas, 1. Korintherbrief (ed. VI. Taurinensis I 352). A. Bisping, 1. Korintherbrief 206 f.

[46] Vgl. G. Estius, 1. Korintherbrief II 635.

[47] PG 61, 243 f. Vgl. Theodoret, PG 82, 321. Ambrosiaster, PL 17, 259. Theophylakt, PG 124, 712.

ist das Urprinzip, dessen Wille in letzter Hinsicht alles lenkt und wirkt[48].

Resultat: Ein Rückblick lehrt, daß von der Charis des Vaters alle Gnaden ausgehen. Seine Güte bestimmt die Menschen zur Gnade, beruft sie zum Glauben, schenkt ihnen die Rechtfertigung und schließlich die ewige Seligkeit. Der Sohn Gottes hat die Erlösungsgnaden verdient; er ist der Mittler, durch den die Gnaden den Menschen zufließen. Dem Hl. Geist wird die Verleihung der Charismen zugeschrieben, die zur Festigung und schnelleren Ausbreitung der jungen Kirche von der größten Bedeutung waren.

Anhang.

Die Vermittlung der Charis durch Menschen.

Gewöhnlich schenkt Gott direkt denen seine Gnade, deren er sich erbarmen will, aber er bedient sich auch zuweilen der Menschen als Vermittler der Charis[49].

Auf seinen Missionsreisen teilt der Apostel Gnaden aus: „Ich sehne mich danach, euch zu sehen, damit ich euch irgendeine geistige Gnadengabe mitteilen kann zu eurer Stärkung" (Röm 1, 11)[50]. In ganz anderer Weise als Gott verleiht Paulus Gnaden. Die drei göttlichen Personen tun es in durchaus selbständiger Weise, indem sie aus eigener Machtvollkommenheit ihre Charis schenken. Paulus dagegen verspricht den Römern eine Gnadengabe, die vom Hl. Geist stammt, der Apostel fühlt sich nur als ihr Vermittler[51]. Das zeigt schon die Wahl des Verbums *μεταδιδόναι* anstatt des einfachen *διδόναι*. Jenes bedeutet einem Anteil geben, einen teilnehmen lassen an dem, was man selbst empfangen hat. Überall, wohin der Apostel kommt, teilt er von seinem geistigen Reichtum freigebig aus. Nachdem er schon früher den Korinthern Gnade übermittelt hat, wollte er abermals nach Korinth reisen, damit sie eine zweite Charis empfingen (2 Kor 1, 15).

Auch die Christen sollen einander Charis mitteilen: „Kein böses Wort komme aus euerm Mund, sondern nur ein gutes, das zur Erbauung dient, wo es nötig ist, damit es den Hörern Charis

[48] Vgl. A. Schäfer, Korintherbriefe 245 f. J. Weiß, 1. Korintherbrief 298.

[49] Über Mitteilung der Amtsgnade vgl. unten S. 67—70 und Charis im Sinn von Almosen vgl. unten S. 57—60.

[50] G. P. Wetter leugnet S. 188, daß Paulus von einer Gnadenmitteilung spreche, gibt aber S. 121 zu, daß er einen solchen Gedanken hätte aussprechen können und schließlich, daß er es auch getan hat.

[51] Vgl. 1 Kor 4, 1.

bringe" (Eph 4, 29). Einen ähnlichen Sinn enthält Kol 4, 6: „Eure Rede sei immerdar voll Charis (ἐν χάριτι), mit Salz gewürzt, so daß ihr wißt, wie ihr einem jeden zu antworten habt".

Obwohl beide Stellen eine ganz deutliche Parallele sind, hat Charis doch nicht, wie R. Vömel annimmt[52], den gleichen Sinn, denn Eph 4, 29 sagt der Apostel, daß das Wort den Hörern Charis bringen solle, während er Kol 4, 6 hervorhebt, daß die Rede selbst Charis besitzen solle. Das eine Mal ist Charis eine Frucht, das andere Mal eine Eigenschaft der Rede.

Vielfach wird Eph 4, 29 Charis als Huld, Segen, Gnade im weitern, nicht theologischen Sinne aufgefaßt[53]. Diese Deutung hat den großen Vorzug, daß sie sich eng an den profanen Sprachgebrauch anlehnt. Das AT lehrt aber, daß diese Worte auch einen religiösen Sinn haben können; denn auch Gott „schenkt Charis den Menschen"[54]. Daß es hier der Fall ist, zeigt der Zusammenhang. Die Rede soll nämlich zur Erbauung der Gläubigen dienen, οἰκοδομή hat aber bei Paulus immer einen religiösen Sinn[55]. Wenn der Christ von einer guten Rede erbaut ist, hat die Gnade Gottes zu ihm Zutritt, der Redende hat durch seine Worte dem Hörer Gnade gebracht. Diese Behauptung läßt sich weiter begründen durch die Tätigkeit des Apostels. Wie er ein Werkzeug der Gnade ist, und auf seinen weiten Reisen überall Gnade austeilt, so sollen auch die Christen in ihrem Kreise einander Gnade vermitteln. Es handelt sich also um eine ganz spezielle Wohltat, um die Gnade Gottes.

In einem anderen Zusammenhang steht Charis Kol 4, 6. Daß die Rede durch die Charis fruchtbringend wird[56], ist allgemein anerkannt, jedoch wird Charis verschieden gedeutet. Sie soll hier Anmut sein, oder vielmehr das, was die Rede anmutig macht, ebenso wie die Speise dadurch schmackhaft wird, daß man sie salzt[57]. Diese Erklärer können sich auf den profanen Sprachgebrauch berufen, nach dem Charis jene Eigenschaft der Rede

---

52 Der Begriff der Gnade 35.

53 Vgl. A. Bisping, Epheserbrief 109. F. v. Henle, Epheserbrief 249 f. P. Ewald, Epheserbrief 213. W. Lueken, Epheserbrief 376. J. Schmid, Epheserbrief 258.

54 Vgl. Sap 3, 14; Tob 7, 17.

55 Röm 14, 19. 15, 2; u. ö.

56 Vgl. H. Greßmann, Salzdüngung in den Evangelien 156. E. Lohmeyer, Kolosserbrief 163 f.

57 Vgl. J. Scholten, Specimen hermeneuticum 24—26. A. Bisping, Kolosserbrief 296. J. Knabenbauer, Kolosserbrief 361. F. v. Henle, Epheserbrief 280. A. Klöpper, Kolosserbrief 538. J. B. Lightfoot, Kolosserbrief 230. P. Ewald, Kolosserbrief 437. W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes 93. H. R. Willoughby, New Testament Word Studies 72.

ist, durch welche die Menschen erfreut werden[58]. Obwohl damit ein höherer, religiöser Zweck nicht ausgeschlossen ist[59], liegt eine solche Auffassung dem Gedankenkreis des Apostels fern. Schon seine Briefe beweisen, daß er auf äußere Anmut und Glätte des Ausdrucks keinen Wert legt. Ausdrücklich hebt er oft hervor, daß eine Rede, die Ohren erfreut, nicht geeignet sei, zur Ausbreitung des Reiches Gottes beizutragen (1 Kor 1, 17; 2, 1 f.; u. ö.). Der Glaube soll „nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft" (1 Kor 2, 5) gegründet sein. Die wahre Weisheit ist vielmehr ein Geschenk Gottes (Eph 1, 7 f.). Diese Erwägungen machen es sehr wahrscheinlich, daß Charis auch hier im gewöhnlichen paulinischen Sinn von Gottes Gnade zu nehmen ist.

So ergänzen Eph 4, 29 und Kol 4, 6 einander. Die Christen sollen mit „den Außenstehenden in Weisheit verkehren" (Kol 4, 5) und zu ihren Fragen und Einwürfen die richtige Antwort zu finden wissen (Kol 4, 6). Nicht nur der Apostel, sondern auch jeder Christ hat die Pflicht, ein Verkünder des Evangeliums zu sein. Dann muß seine Rede aber „gnadenvoll *ἐν χάριτι*" sein, damit sie auch Gottes Charis spenden kann.

Λόγοι τῆς χάριτος (Lk 4, 22) waren auch die Worte, die Jesus in der Synagoge zu Nazareth sprach. Die gewöhnliche Übersetzung „anmutsvoll" ist nicht ganz zutreffend. Schon das Verbum *ἐθαύμαζον* lehrt, daß die Rede Jesu großen Eindruck machte; außerdem ist wenige Verse später der Ausdruck erklärt *ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ* (4, 32; vgl. 24, 19; Mt 13, 54; Mk 6, 2). Charis ist also nicht die Anmut, die äußere Lieblichkeit der Rede, sondern das, was die Predigt des Herrn überzeugend und packend machte, so daß die Zuhörer mit Staunen und heiliger Freude erfüllt wurden.

3. Die Bedeutung von Charis.

Die Bedeutung von Charis ist oft schwer festzustellen, weil sie bei Paulus kein fest umgrenzter Begriff ist, sondern ein lebendiges Wort, das unmerkliche Übergänge von einem Sinn zum andern aufweist. Solange es der Text zuläßt, wird Charis nur als Eigenschaft Gottes betrachtet. Oft verlangt aber der Zusammenhang, Charis konkreter aufzufassen als Gnadengabe. Eigentümlich ist ihr Sinn, wenn sie im Gegensatz zu Gesetz und Sünde steht; dann bezeichnet der Apostel mit Charis die ntl Heilsordnung.

58 Vgl. O. Loew 29—31.

59 Vgl. G. Estius, Kolosserbrief IV 41.

§ 11. Charis als Eigenschaft Gottes.

Alle Gaben Gottes gehen in letzter Linie auf seine Charis zurück, denn sein Wesen ist Charis. Das folgt schon daraus, daß der Apostel im trinitarischen Lobpreis am Anfang des Epheserbriefes statt *τῆς χάριτος αὐτοῦ* (1, 6) nur *αὐτοῦ* (1, 12. 14) schreibt, ohne den Sinn dadurch zu ändern. Charis als Güte Gottes hat einen aktiven Sinn, sie ist jene Eigenschaft Gottes, die den Menschen Freude und Segen spendet[60]. Sie ist also nicht die Güte Gottes, welche die Menschen lieben, sondern jene, mit der Gott die Menschen liebt und ihnen freigebig Wohltaten erweist. Daher ist Charis in diesem Sinn mit Huld, Güte, Wohlwollen, auch Gnade zu übersetzen, nur muß man darauf achten, dem letzten Ausdruck nicht seinen heutigen dogmatischen Sinn beizulegen.

Gottes Charis ist demnach mitteilende Güte. Wenn daher Charis auch nur eine Eigenschaft Gottes ist, muß man dennoch an das Ziel dieser Güte denken; Gesinnung und Handlung Gottes lassen sich nur begrifflich, nicht tatsächlich trennen. Gottes Charis ist keine unfruchtbare, sondern eine tätige, die den Menschen mit Gnaden überhäuft. Die protestantische Theologie hat Charis früher immer als eine Eigenschaft des Seins aufgefaßt, eine Ansicht, die G. P. Wetter aufs schärfste bekämpft. Dadurch hat er sich zu einem andern Fehler hinreißen lassen, indem er Gesinnung und Akt zu sehr trennt[61]. Zu beachten ist ferner der Unterschied zwischen unserer Denkweise und der griechischen. Der Grieche denkt bei Charis immer an ihren Ursprung, an die Güte und Huld ihres Spenders; wenn wir dagegen das Wort Gnade aussprechen, denken wir mehr an den Empfänger der Gnade, an die Gnadengabe.

Charis als Huld, Gunst ist der Volkssprache ganz geläufig[62]. Paulus aber gibt ihr einen tieferen Sinn: Sie ist jene Güte und Huld Gottes, die dem Menschen die Rechtfertigung und alle damit verbundenen Gnaden schenkt.

Dieselbe Huld, die Gott im Alten Bund dem Volke Israel zuwandte, zeigt er jetzt gegen die Christen. Die Juden waren „sein Volk" (Röm 11, 2), aber da sie seiner Führung nicht folgten, hat er sich ein anderes Volk zu „seinem Volk und seinem Geliebten" (Röm 9, 25) erwählt. Fortan sind die Christen die

---

60 Vgl. O. Loew 18 f.

61 Vgl. S. 15 u. ö.

62 Vgl. H. Stephanus Thesaurus VIII 1339. F. Preisigke, Wörterbuch II 722. Philo, De vita Mos II (III) 242 (ed L. Cohn IV 257) u. ö. Flavius Josephus, Ant. 5, 1, 16 (54) (ed B. Niese I 303).

Kinder Gottes und haben an Gott einen liebevollen Vater, zu dessen Thron (*τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*) sie voll Zuversicht eilen können, um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden zu rechtzeitiger Hilfe (Hebr 4, 16). Die Juden suchten durch genaue Befolgung des Gesetzes vor Gott gerecht zu werden, Paulus aber weist die Christen auf die Charis Gottes hin (Röm 4, 16). Denn die Rechtfertigung ist ein Geschenk der freien Güte Gottes (Eph 2, 5. 8), das er nicht jedem gibt, sondern „nach Auswahl der Gnade" (Röm 11, 5).

Die Größe dieser Charis tritt besonders deutlich hervor, wenn man auf das Motiv achtet, das Gott bewegt, seine Gnade zu spenden. Der Grund ist einzig und allein seine Liebe zu den sündhaften Menschen (Röm 5, 8). Gott ist ein Gott der Liebe (2 Kor 13, 11), wie er einst die Juden geliebt hat und trotz allem noch immer liebt (Röm 11, 28 f.), so sind doch vor allem die Christen seine Geliebten (Röm 1, 7; u. ö.). Nichts kann den Christen von dieser Liebe Gottes trennen (Röm 8, 38 f.), „da die Liebe Gottes in unsere Herzen gegossen ist durch den Hl. Geist, der uns verliehen ist" (Röm 5, 5). In besonderer Weise wurde diese Liebe Gottes, diese Charis, der Gottesmutter (Lk 1, 28. 30) und ihrem götlichen Kinde zuteil (Lk 2, 40. 52).

Ἀγάπη τοῦ θεοῦ und *χάρις τοῦ θεοῦ* kommen einander an Bedeutung sehr nahe[63]. Im zweiten Kapitel des Epheserbriefes findet der Apostel nicht Ausdrücke genug, um die Liebe Gottes zu den Menschen gebührend zu preisen. *Ἔλεος* und *ἀγάπη* V. 4, *χάρις* V. 5. 7 und *χρηστότης* V. 7 haben ungefähr den gleichen Sinn: Barmherzigkeit, Liebe, Huld, Güte[64]. Weil diese Eigenschaften dem innersten Wesen Gottes angehören, können sie personifiziert auch für Gott selbst stehen. Im Titusbrief finden sich zwei fast gleichlautende Sätze: „Es erschien die Charis (die Güte und Menschenfreundlichkeit 3, 4) unseres Heiland-Gottes allen Menschen" (2, 11). Christus ist die personifizierte Gnade, Güte und Menschenfreundlichkeit, die den Menschen das Heil gebracht hat.

Die Charis Gottes ist größer als alle menschliche Bosheit. Das ist aber kein Grund, vermessentlich weiter zu sündigen, damit die Gnade Gottes noch größer werde (Röm 6, 1). Gott schenkt seine Liebe, damit die Sünde getilgt werde; weiter sündigen und sich doch der Gnade Gottes erfreuen, schließen einander aus. Diese Eigenschaft Gottes, seine Huld und Güte, offenbart sich in der objektiven und subjektiven Erlösung.

[63] Vgl. Chrysostomus: *Τίνος οὖν ἕνεκεν οὕτως ἡμᾶς ἀγαπᾷ καὶ πόθεν οὕτω φιλεῖ; Ἀπὸ ἀγαθότητος μόνης· ἡ γὰρ χάρις ἀγαθότητός ἐστιν.* PG 62, 13.

[64] Vgl. Eph 1, 4—7.

A. Die Güte Gottes bei der Erlösungstat.

Den ganzen „Reichtum seiner Gnade" (Eph 1, 7) hat Gott den Menschen dadurch geoffenbart, daß er seinen Sohn zu ihrer Erlösung in die Welt sandte (2 Tim 1, 9 f.). So erhielt die staunende Menschheit Einsicht in Gottes Heilsplan, der seine Güte aufs deutlichste beweist (Eph 1, 9 f.). Die gleiche Liebe hat auch der Sohn Gottes gezeigt: „Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus (und wißt), daß er euretwegen arm geworden ist, obwohl er reich war, damit ihr durch seine Armut reich werdet" (2 Kor 8, 9). Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus ist, wie der *ὅτι*-Satz angibt, die Güte und Liebe Christi, der die Herrlichkeit des Himmels verließ, „sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde" (Phil 2, 7)[65]. Aus freien Stücken hat der Sohn das Erlösungswerk auf sich genommen. Der Vater hat ihn zwar in den Tod gegeben (Röm 8, 32), aber er braucht nicht dazu gezwungen zu werden, sondern spricht in seiner Liebe zu den Sündern: „Siehe, ich komme, deinen Willen zu tun" (Hebr 10, 9). Christus ist gleichsam die verkörperte Liebe und Güte des Vaters[66], die in der Fülle der Zeiten auf der Welt erschien (Tit 2, 11).

Dieselbe Huld Gottes schwebt dem Apostel Tit 3, 4 vor Augen, wo er sie *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία*, Güte und Menschenfreundlichkeit, nennt.

Obwohl sich auch Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit beim Tode Jesu offenbart, ist die ganze Erlösungstat trotzdem der größte Beweis für die unendliche Barmherzigkeit und Güte Gottes, die den Vater veranlaßt hat, seinen Sohn in den Tod zu schicken: „Jesus, der kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, schauen wir wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt, auf daß er durch Gottes Gnade für jedermann den Tod koste" (Hebr 2, 9)[67]. H. Windisch versteht unter der Gnade Gottes die Erhöhung Christi und die Annahme und Verkündigung des Erlösungswerkes[68]. Dann wäre diese Stelle eine Parallele zu Phil 2, 9. Aber der Verfasser des Hebräerbriefes stellt die Erlösungstat, den Tod Christi, als ein Werk der Gnade, der Güte Gottes hin.

---

[65] Vgl. Gal 2, 20; Eph 5, 2. 25.

[66] Vgl. Hieronymus, PL 26, 621.

[67] Die alte Lesart *χωρὶς θεοῦ* statt *χάριτι θεοῦ* ist aus textkritischen Gründen abzulehnen; vgl. dagegen B. Weiß, Hebräerbrief 75.

[68] Hebräerbrief 23.

B. Die Güte Gottes bei der Erlösung des Einzelmenschen.

Der Sündenfall Adams ist für die ganze Menschheit von der größten Bedeutung geworden. Denn durch ihn „ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen“ (Röm 5, 12). Ungleich größere Wirkung hat die Erlösungstat Christi, da sie die Ursache eines überreichen Gnadensegens ist (Röm 5, 15). Jetzt ruht wieder Gottes Huld auf der Menschheit und führt sie ihrem ewigen Ziele zu (Röm 5, 21). Das zeigt sich zunächst in der Berufung zum Glauben.

Schon daß die Christen zum wahren Evangelium auserwählt und berufen sind, haben sie nur der Charis Gottes zu verdanken. Gott hat schon von Ewigkeit her die Wahl getroffen, ohne sich durch Werke irgendwelcher Art, die der Mensch etwa später tun könnte, bestimmen zu lassen (Röm 9, 1—29). Nur von Gottes Ratschluß hängt die Berufung und damit das ganze Heil ab. „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles mithilft zum Guten, denen, die nach der Vorherbestimmung Berufene sind“ (Röm 8, 28). Im ersten Teil des Satzes scheint es, als ob der Mensch sein Heil selbst wirken könne, da Paulus sagt, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten gereiche; aber die Gottesliebe ist schon eine Gnade. Ausführlich legt der Apostel den Vorgang der Berufung Röm 8, 29 f. dar: „Die er vorher erkannt hat, hat er auch vorher bestimmt zu solchen, die dem Bilde seines Sohne gleichförmig sind, so daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist. Die er aber vorher bestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht, die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.“ Da an diese Stelle die Streitfrage anknüpft, ob Gott die Menschen ante oder post praevisa merita prädestiniere, ist darauf zu achten, was Paulus sagt. Er betont nur mit allem Nachdruck, daß niemand wegen seiner Verdienste zum Christentum berufen wird, einzige Ursache ist vielmehr Gottes Gnade. Niemand von denen, die Gott vorausbestimmt und berufen hat, geht verloren, da Gott den Menschen mit der Berufung auch „schon verherrlicht hat“. Es werden aber nur die verherrlicht, die Gott berufen und begnadet hat. Aus anderen Stellen[69] geht hervor, daß der Heilswille Gottes allgemein ist. Das ist kein Widerspruch; denn der Apostel spricht an diesen Stellen von dem, was die katholische

[69] 1 Tim 2, 3 f.; 4, 10; Tit 2, 11; Hebr 2, 9.

3*

Dogmatik den vorangehenden und nachfolgenden Willen Gottes nennt[70].

Zweifelhaft ist der Sinn Gal 1, 6: „Ich staune, daß ihr so schnell von dem, der euch in Christus-Gnade berufen hat, zu einem andern Evangelium abgefallen seid.“ *Ἐν χάριτι Χριστοῦ* kann instrumental aufgefaßt werden[71]. Dann wäre Charis Christi die von Christus verdiente Gnade, durch welche die Christen berufen sind. Da *ἐν* besonders in späterer Zeit oft für *εἰς* steht[72], ist auch der Sinn der Vulgata nicht als falsch abzulehnen, die Charis als das Ziel der Berufung betrachtet: „der euch in die Gnade berufen hat“. Unter Charis Christi wäre dann der Gnadenstand zu verstehen. Unter den andern Erklärungen, die in Einzelheiten voneinander abweichen, ist noch die A. Schäfers bemerkenswert, der *ἐν* ganz wörtlich nimmt. Das *ἐν* bezeichne nicht nur die Ursache der Berufung, sondern auch die Art und Weise, indem zwischen der Gnade Christi und dem Berufenen „eine gewisse Vereinigung eintrete“, der Berufene in den mystischen Leib Christi eingegliedert werde und ihm so die Gnade des Hauptes zuströme[73]. Mögen auch die Deutungen dieser Stelle noch so verschieden sein, so bleibt doch davon unberührt, daß die Berufung zum Christentum ein Werk der Charis Gottes ist. Diese unumschränkte Macht Gottes darf den Christen nicht erschrecken, denn Gott beruft die Menschen *κατὰ χάριν*, nach seiner Güte (2 Tim 1, 9).

Die Berufung zum Glauben ist nur der erste Erweis der Liebe Gottes zu dem Sünder. In seiner Güte geht Gott noch weiter. Er befreit den Menschen aus der Knechtschaft der Sünde und führt ihn zur Freiheit der Kinder Gottes. Das geschieht in der Rechtfertigung, die auch ein Akt der Charis Gottes ist: „Sie werden geschenkweise gerechtfertigt durch seine Gnade vermittelst des Loskaufs, der in Christus Jesus ist“ (Röm 3, 24). *Τῇ αὐτοῦ χάριτι* ist nicht die Gnade, die in der Rechtfertigung Eigentum des Menschen wird[74], sondern, wie der Zusammenhang ergibt, nur die Huld Gottes, der in seiner Güte den Menschen rechtfertigt. Röm 1, 18—3, 20 hat der Apostel nachgewiesen,

---

[70] Vgl. Augustinus, De correptione et gratia VII (14) PL 44, 924 f. De praedestinatione sanctorum XVI (32) PL 44, 983. F. Prat, La Théologie de St. Paul I 287—299; 509—513; 519—532.

[71] Vgl. Hieronymus, PL 26, 343. (Er läßt auch in gratiam gelten.) Ambrosiaster, PL 17, 360 f. G. Estius, Galaterbrief IV 216 f. F. Gutjahr, Galaterbrief 180. A. Steinmann, Galaterbrief 73.

[72] Vgl. J. Compernaß, De sermone Graeco 46.

[73] Galaterbrief 206. Vgl. G. P. Wetter 76.

[74] Vgl. O. Bardenhewer, Römerbrief 59.

daß alle Menschen, Juden wie Heiden, Sünder sind und der Gottesgerechtigkeit entbehren. Durch eigene Bemühungen kann der Mensch sich nicht gerecht machen, sondern erreicht nur das Gegenteil (Röm 3, 27—30). In den dazwischen liegenden Versen 21—26 betont der Apostel wiederholt, daß die Rechtfertigung ein Geschenk der Güte Gottes, ein Gnadenerlaß sei. „Durch seine Gnade" verstärkt nur das *δωρεάν*, indem der Apostel auf die unverdiente und unverdienbare Huld Gottes hinweist.

In gleichem Sinn steht Charis Tit 3, 7: „Gerechtfertigt durch seine Gnade . . ." G. P. Wetter S. 67 legt mehr hinein, wenn er bei der Erklärung dieser Stelle schreibt, „daß in der Taufe die hypostasierte göttliche ‚Gnade', die mystische Kraft, den Menschen verwandelt und ihn gerecht macht". Charis soll demnach etwa das sein, was die katholische Kirche heiligmachende Gnade nennt. Man kann zwar diesen Sinn Charis beilegen, aber näher liegt ein anderer. Paulus hat eben von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes gesprochen, von seinem Erbarmen gegen die Sünder. Das ist auch der Inhalt von Charis: Gottes Gnade, d. h. seine Güte hat die Menschen gerechtfertigt.

Die Rechtfertigung besteht darin, daß Gott den Menschen die Sünde nachläßt und sie heiligt. Vor der Rechtfertigung ist der Mensch ein Sünder (Röm 5, 8) und durch seine Sünden geistig tot (Eph 2, 1). Gott aber hat, „um den Reichtum seiner Gnade kundzutun" (Eph 2, 7), die Erlösung beschlossen und durchgeführt: „Zuverlässig ist das Wort und allgemeiner Anerkennung wert, daß Christus Jesus in die Welt kam, um Sünder zu retten. Von ihnen bin ich der erste. Aber deswegen fand ich Erbarmen, damit an mir zuerst Christus Jesus seine ganze Langmut erweise, als Urbild derer, die an ihn glauben werden zum ewigen Leben" (1 Tim 1, 15 f.). Wie an Paulus, dem „Urbild" aller Gläubigen, handelt Gott an jedem, der sich bekehrt: „Euch, die ihr tot waret durch die Sünden und die Unbeschnittenheit eures Fleisches, hat er mit ihm lebendig gemacht, indem er euch alle Sünden geschenkt hat (*χαρισάμενος*)" (Kol 2, 13). Charis hat an diesen Stellen den Sinn von Güte, Barmherzigkeit und kommt *ἔλεος* an Bedeutung sehr nahe. In ähnlichem Zusammenhang stehen beide Ausdrücke parallel: „Gott, der reich ist an Erbarmen (*ἐλέει*), hat bei seiner großen Liebe, die er für uns hegte, uns, als wir tot waren durch unsere Fehltritte, mit Christus lebendig gemacht, — aus Gnade (*χάριτι*) seid ihr errettet" (Eph 2, 4 f.)[75]. Charis ist die freie Güte

[75] Vgl. Tit 3, 5—7; 2 Kor 4, 1, wo Paulus sein Apostolat dem *ἔλεος* Gottes zuschreibt, während er ihn gewöhnlich auf die Charis Gottes zurückführt.

Gottes, ἔλεος erinnert an das Sündenelend der Menschen, das Gott bewogen hat, die Sünder zu erlösen. Darum ist auch das ἔλεος Gottes die Quelle der Erlösung[76]. „Gnade und Barmherzigkeit sind zwei Schwestern, und ihrer Mutter Name ist die Liebe“[77].

Der Sünder ist ganz auf die Gnade Gottes angewiesen. Nicht einmal die Opfer des Alten Bundes konnten den Fluch der Sünde vom Menschen nehmen, „denn es ist unmöglich, daß das Blut von Stieren und Widdern Sünden tilgt“ (Hebr 10,4). Die Sünder sind Gefäße des göttlichen Zornes „hergerichtet zum Verderben“ (Röm 9,22). Niemand als nur Gott allein kann sie retten: „In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, den Nachlaß der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade“ (Eph 1,7). Charis ist die Huld und Güte des Vaters, der den Menschen aus dieser Gesinnung heraus die Sünden nachläßt. Damit ist der Inhalt von Charis an dieser Stelle noch nicht erschöpft. Der abhängige Relativsatz lehrt, daß auch Weisheit und Einsicht eine Gabe der Gnade Gottes sind. Man muß daher Charis hier ganz allgemein fassen als Huld Gottes, die den Menschen nach Verzeihung der Sünden noch viele Beweise der Liebe gibt. Diese soll die Christen anspornen, gegeneinander ähnlich zu handeln: „Seid gegeneinander gütig, barmherzig, vergebet (*χαριζόμενοι*) einander, wie auch Gott euch in Christus vergeben hat“ (Eph 4,32).

Gott läßt dem Sünder die Sünden nach, wie ein Schuldner seinen Gläubigern die Schuld erläßt. Wenn Gott auch etwas Geschehenes nicht ungeschehen machen kann, tilgt er die Sündenschuld so vollständig, daß es für die, welche in Christus Jesus sind, keine Verurteilung gibt (Röm 8,1).

Die Sündenvergebung ist nur die negative Seite der Rechtfertigung. Gottes Güte geht noch weiter. Indem er dem Sünder die Schuld nachläßt, erweckt er ihn zu neuem Leben. Beides geschieht durch ein und denselben Akt der göttlichen Gnade bei der Rechtfertigung (Eph 2,4f.)[78]. Das Blut von Böcken und Stieren konnte nur eine äußere gesetzliche Reinheit und Heiligkeit verleihen, das Blut Christi aber reinigt das Gewissen (Hebr 9,13f.) und beschenkt den Menschen mit innerer Schönheit und Heiligkeit: „Christus hat die Kirche

[76] Röm 9,15. 16. 18. 23; u. ö.

[77] J. Wells, Grace 457.

[78] Vgl. Kol 2,13. E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus 145: „Demnach sind Rechtfertigungsgemeinschaft und Lebensgemeinschaft im letzten Grunde eins. Das Verhältnis ist das engste, das sich denken läßt.“

geliebt und sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen, nachdem er sie gereinigt hatte durch das Wasserbad im Worte, um sich die Kirche herrlich hinzustellen ohne Flecken oder Runzel oder sonst etwas dergleichen, vielmehr daß sie heilig und makellos sei" (Eph 5, 25—27).

Wie Gott den Menschen in der Rechtfertigung umgestaltet, geht aus den Namen hervor, die Paulus den Christen gibt. Wenn der alte Mensch der Sünde tot ist, bildet Gott den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4, 24). Die Christen sind eine Neuschöpfung (2 Kor 5, 17 u. ö.), sie sind Glieder am Leibe Christi (Röm 12, 5 u ö.) und haben deshalb auch teil an der Heiligkeit des Hauptes, das Jesus Christus selbst ist (Kol 1, 18). Sie sind Heilige (Röm 1, 7 u. ö.), für die der Hl. Geist eintritt (Röm 8, 27). Unmöglich könnte der Apostel ihnen diese Ehrennamen geben, wenn sie nicht wirklich geheiligt wären und die Gottesgerechtigkeit (Röm 1, 17) nicht ihr Eigentum geworden wäre. Das alles aber ist ein Geschenk der Gnade Gottes: „Wenn infolge des Vergehens des einen die vielen starben, dann ist um vieles mehr die Gnade Gottes und das Geschenk, das in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus besteht, auf die vielen übergeströmt" (Röm 5, 15). Da *χάρις* und *δωρεά* nebeneinander stehen, ist *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* nicht eine Gabe, sondern die Huld Gottes, seine gnädige Liebe, die sündhafte Menschen heilig und makellos macht (Eph 1, 4).

Alle drei göttlichen Personen sind am Erlösungswerk tätig: „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heiland-Gottes erschien, hat er uns gerettet nicht durch Werke, die wir in Gerechtigkeit getan, sondern nach seinem Erbarmen durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Hl. Geistes, den er in reichem Maße über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus unsern Heiland, damit wir durch seine Gnade gerechtfertigt in Hoffnung Erben werden des ewigen Lebens" (Tit 3, 5—7). Der Sohn Gottes hat in seiner Güte und Menschenfreundlichkeit das Erlösungswerk vollbracht (Aorist *ἐφάνη*), die Huld und Barmherzigkeit des Vaters rechtfertigt den Sünder dadurch, daß er ihn im Bad der Wiedergeburt von Sünden reinigt und durch Eingießung des Hl. Geistes zu einem neuen Menschen umbildet[79].

[79] Über andere Auffassungen vgl. B. Weiß, Titusbrief 371.

§ 12. Charis als Gabe.

Charis ist schon in der Profangräzität etwas Reales, ein Geschenk, das aus Güte gegeben wird oder eine Handlung, deren Triebfeder die Güte ist[80]. Auch als Gabe Gottes kommt sie in heidnischen Kulten und besonders im Judentum vor; bei Paulus ist sie überall da, wo sie Gabe bedeutet, eine Gabe Gottes.

A. Charis als Zusammenfassung der Heilsgnaden.

Den Wechsel des Sinnes zeigt deutlich Röm 5, 15, wo der Apostel von „Gottes Gnade und dem Geschenk, das in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus besteht", spricht. Gottes Gnade ist die Güte des Vaters, der aus Liebe sich der sündhaften Menschen erbarmt[81]. Die Gnade des einen Menschen Jesus Christus ist die durch Christus verdiente Gnade, die der Mensch zu seiner Erlösung erhält; denn sie ist ein Geschenk, das ebenso wie die Sünde innerster Besitz des Menschen ist. Nur geht die Sünde vom eigenen bösen Willen aus, die Gnadengabe aber von Gottes Güte und Christi Erlösungstat; darum ist die Sünde des Menschen eigenstes Werk, während die Gnade ein unverdienter Hulderweis Gottes ist.

Im gleichen Sinn steht Charis 2 Kor 6, 1: „Als Mitarbeiter ermahnen wir euch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfanget". Mag auch in erster Linie an die Gnade der Bekehrung zu denken sein, so hat Charis an dieser Stelle doch einen größeren Umfang; denn sie umfaßt alle Heilsgnaden, die den Korinthern bei und nach ihrer Rechtfertigung zuteil geworden sind. Von ihnen hängt es ab, ob die empfangene Charis Frucht bringt oder nicht. Die Christen sollen aufeinander achten, „damit nicht jemand zurückweicht vor der Gnade Gottes, auf daß nicht eine bittere Wurzel emporwächst, euch beschwerlich fällt und durch dieselbe die vielen angesteckt werden" (Hebr 12, 15). Auch hier ist die Charis Gottes der Inbegriff aller Gnaden, die Gott den Christen gewährt hat, und auch nach dieser Stelle liegt die Schuld auf seiten des Menschen, wenn „eine bittere Wurzel emporwächst". *Ὑστερεῖν* c. gen. heißt ermangeln, der Verfasser des Hebräerbriefes sagt aber *ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος*. Der Mensch zieht sich von der Gnade Gottes zurück, so daß sie ihm nichts nützen kann[82].

---

80 Vgl. H. Stephanus, Thesaurus VIII 1339. F. Preisigke, Wörterbuch II 721—723. Philo, De cherub. 122 (ed. L. Cohn I 199). Flavius Josephus, Ant. 16, 2, 4 (32. 40. 54) (ed. B. Niese IV 9. 10. 12).

81 Vgl. Th. Zahn, Römerbrief 276.

82 Zur Konstruktion vgl. Sir 7, 34.

Es darf nicht befremden, daß der Apostel immer nur von der Gnade, nicht von den Gnaden spricht, obwohl er unter Charis viele Gnaden versteht. Wenn auch in dem außerpaulinischen Sprachgebrauch der Plural ganz geläufig ist[83], wählt ihn der Apostel wie überhaupt das NT niemals. Für Paulus gibt es nur eine Charis: die Huld und Güte Gottes, die der Quell ist, aus dem überfließende Gnade den Menschen zuströmt[84]. Vielleicht meidet er den Plural auch deshalb, um einen Anklang an die heidnische Mythologie zu vermeiden; denn *αἱ χάριτες* sind die Grazien, die Göttinnen der Anmut. Um die Fülle der Gnaden auszudrücken, hat der Apostel mannigfache andere Möglichkeiten: *πλοῦτος τῆς χάριτος* (Eph 1, 7), *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος* (Eph 2, 7), *περισσεία τῆς χάριτος* (Röm 5, 17), *ἡ ὑπερβάλλουσα χάρις* (2 Kor 9, 14)[85]. Oft, vor allem in den Briefgrüßen, steht das einfache Charis.

Den Gnadenreichtum der Christen zu vermehren, ist Aufgabe des Apostels. Er hatte die Absicht, die Korinther aufzusuchen, damit sie „eine zweite Gnade" empfingen (2 Kor 1, 15). Chrysostomus hält Charis für Freude[86], doch Charis bedeutet nicht Freude[87]. Paulus nennt vielmehr seine Anwesenheit in Korinth eine Gnade, weil er bei seinen Besuchen den Christen viele Gnaden übermittelt. Schon lange ist es sein Wunsch gewesen, nach Rom zu reisen: „Ich sehne mich danach, euch zu sehen, damit ich euch irgendeine geistige Gnadengabe mitteilen kann zu eurer Stärkung" (Röm 1, 11). Obwohl Paulus den Ausdruck Charisma wählt, will er den Römern nicht nur Charismen im engern Sinn des Wortes verleihen, sondern auch Gnaden. Das deutet schon der Zweck der Gnadenmitteilung an: Sie sollen dienen zur Stärkung, „das heißt aber zur gemeinsamen Tröstung bei euch durch den beiderseits vorhandenen Glauben, euren wie meinen" (Röm 1, 12). Durch Charismen wird zwar auch der Glaube gestärkt, aber noch mehr durch die Predigt und Gottes Gnade. Aus Bescheidenheit fügt der Apostel hinzu *τι*, irgendwie oder irgendeine Gnadengabe, da die ersten Leser des Briefes nicht von ihm bekehrt sind und schon viele Gnaden empfangen haben.

In so reichem Maße haben die Korinther Gnaden erhalten, daß sie an keiner Gnadengabe Mangel leiden (1 Kor 1, 7). Da Paulus hier wieder von Charisma spricht, wird es von vielen in

---

[83] Vgl. Philo, Leg. alleg. III 163 (ed. L. Cohn I 148). De agricult. 168 (ed. P. Wendland II 129) u. ö.

[84] Vgl. G. P. Wetter 27.

[85] Vgl. weiter: Röm 5, 20; 6, 1; 2 Kor 4, 15; 8, 7; 9, 8; 1 Tim 1, 14.

[86] PG 62, 408. [87] Vgl. oben S. 14 f.

seinem gewöhnlichen, engeren Sinn aufgefaßt[88]. Daß aber Charisma hier ein weiterer Begriff ist und, ohne die Charismen auszuschließen, alle Gnaden umfaßt, wird durch den Zusammenhang gefordert. Schon im ersten Teil des Satzes dankt Paulus für die Gnade Gottes (*ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ*), die den Korinthern in Christus Jesus gegeben ist (1,4). Wie schon J. Scholten betont, kann man noch nicht aus dem Verbum *τῇ δοθείσῃ ὑμῖν* erschließen, daß es sich um eine wirkliche Gabe handelt, da es auch nur die Zuwendung einer Gesinnung bedeuten kann[89]. Aber hier ist es doch eine Gnaden*gabe*; denn durch ihren Empfang sind die Korinther reich geworden an jedem Wort und an jeder Erkenntnis (1, 5). Sie haben also eine wirkliche Gabe erhalten, die der Apostel V. 7 Charisma nennt. Ihren Inhalt deuten die folgenden Worte an: „Harrend auf die Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi". Die Korinther können diesem Tage getrost entgegensehen, weil die Gnade Gottes ihnen Hilfe bietet: „Er wird euch auch bis zum Ende festigen, so daß ihr vorwurfsfrei sein werdet am Tage unseres Herrn Jesu Christi" 1 Kor 1,8; vgl. 1,9).

Auch Röm 11, 29 steht Charisma in ähnlicher Bedeutung: „Denn unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes". Gnadengaben sind die vielen Gnaden, Verheißungen und sonstigen Hulderweise, durch die Gott das Volk Israel ausgezeichnet hat. Charisma ist also an diesen Stellen nach seiner Grundbedeutung allgemein Gnadengabe, nicht Charisma im engern Sinne. Etwas Ungewöhnliches ist ein solcher Gebrauch bei Paulus nicht, da er wohl einen bestimmten Lehrinhalt, aber noch keine feste Terminologie hat.

Einen übergroßen Reichtum von Gnaden (Röm 5, 17)[90] haben die Christen empfangen, denn nicht nur so viele erhalten sie, als zur Tilgung der Sünden nötig sind, sondern viel mehr: „Wir sind nämlich befreit von der Strafe, haben alle Sündhaftigkeit ausgezogen, sind wiedergeboren, sind auferstanden, nachdem der alte Mensch begraben worden, sind losgekauft, geheiligt, als Kinder adoptiert, gerechtfertigt, sind Brüder des Eingeborenen geworden, seine Miterben und Glieder und Fleisch von ihm, sind mit ihm geeinigt wie der Körper mit dem Haupte. Das alles zusammen nennt Paulus eine „Fülle der Gnade" und will damit zeigen, daß wir nicht nur eine wirksame Arznei für unsere

---

[88] Vgl. Theodoret, PG 82, 232. G. Estius, 1. Korintherbrief II 364. J. Weiß, 1. Korintherbrief 9.

[89] Specimen hermeneuticum 62 f.

[90] Vgl. Jo 1, 16 f. Ähnliche Gedanken kehren oft bei Philo wieder, z. B. Quis rer. div. heres 31 (ed. P. Wendland III 8).

Wunden erhalten haben, sondern auch Gesundheit, Schönheit, Ehre, Ruhm, Reichtümer, die unsere Natur weit übersteigen“ [91].

Für Werke der Nächstenliebe bleibt Gottes Lohn nicht aus: „Gott vermag jede Gnade in reichem Maße auf euch kommen zu lassen, damit ihr in allem allezeit alles Auskommen habt und so überreich seid für jedes gute Werk“ (2 Kor 9,8). Abzulehnen ist die Deutung Theodorets, der Charis im Sinne von Charismen auffaßt [92], desgleichen die des Estius, Charis sei Almosen [93]. Der ἵνα-Satz legt es nahe, an irdische Güter zu denken, die Gott den Korinthern für ihr Wohltun schenken werde. Weil aber der Apostel ausdrücklich jede Gnade sagt, sind geistige Güter nicht auszuschließen. Treffend macht Chrysostomus darauf aufmerksam, daß Paulus in verschiedenem Maße irdische und geistige Güter für die Korinther erbittet. An äußern Gütern sollen sie das genügende Auskommen haben, in jedem guten Werk aber sollen sie überreich sein [94]. Charis ist hier ein sehr umfangreicher Begriff, umfassend alle äußeren wie inneren Gaben Gottes. Aber im Gegensatz zu Philo, der unter Charis auch die ganze natürliche Ausstattung des Menschen versteht [95], ist sie bei Paulus keine rein natürliche Gabe. Wenn auch ein Teil des Inhalts der Charis natürliche Güter sind, so ist doch der Grund und die Art und Weise ihrer Austeilung übernatürlich.

Den gesamten Inhalt des Evangeliums faßt Paulus Kol 1,5 f. durch Charis zusammen: „Von ihr habt ihr im voraus durch das wahre Wort des Evangeliums gehört, das zu euch gedrungen ist, wie es auch in der ganzen Welt Frucht trägt und wächst wie auch bei euch seit dem Tage, da ihr gehört und erkannt habt die Charis Gottes in Wahrheit“. Die ganze Fülle von Gnade und Wahrheit, welche die Predigt des Apostels bietet, ist eine Charis Gottes, ein Zeugnis seiner Huld und Güte zu den Menschen. J. B. Ligthfoot nennt sie deshalb St. Pauls synonyme for the gospel [96]. Bei anderer Gelegenheit spricht Paulus von dem „Evangelium der Gnade Gottes“ (Apg 20,24) und dem „Wort seiner Gnade“ (Apg 20,32).

Um die Zuwendung der Erlösungsgnade zu bezeichnen, nimmt der Apostel das Verbum χαρίζεσθαι. Es bedeutet in der Profansprache einem etwas Angenehmes tun, eine Wohltat erweisen [97]. Auch dem NT ist es in diesem Sinn nicht fremd.

---

[91] Chrysostomus, PG 60,476 f. Nach der Übersetzung von J. Wimmer IV 202.

[92] PG 82, 432.

[93] 2. Korintherbrief III 152.

[94] PG 61, 532 f.

[95] Vgl. oben S. 19.

[96] Kolosserbrief 134.

[97] Vgl. O. Loew 6.

Barrabbas wurde den Juden „geschenkt“ (Apg 3,14), Paulus legt Verwahrung dagegen ein, daß er aus Gefälligkeit den Juden übergeben werde, um von ihnen ermordet zu werden (Apg 25, 11.16), ein Gläubiger schenkt seinen Schuldnern die Schulden, da sie diese nicht bezahlen können (Lk 7,42 f.).

Wie aber Paulus Charis auf das religiöse Gebiet beschränkt, so behandelt er auch *χαρίζεσθαι*. Nicht die Befolgung des atl Gesetzes, sondern allein der sich erbarmende Gott verleiht die Rechtfertigung. „Schon dem Abraham hat Gott durch die Verheißung sich gnädig erwiesen (*κεχάρισται*)“ (Gal 3,18). Ebenso sollen auch die Christen sich immer bewußt bleiben, daß Gottes Gnade sie errettet hat und ihnen alle Heilsgüter „geschenkt“ hat (1 Kor 2,12). Da Gott den Menschen zu einem neuen Leben in Christus auferweckt und ihm alle Sünden geschenkt hat, wird er auch sein Werk vollenden und im Austeilen von Gnaden fortfahren: „Wie wird der, der ja seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, uns nicht auch mit ihm alles schenken?“ (Röm 8,32). *Χαρίζεσθαι* bedeutet an diesen Stellen aus Güte die Erlösungsgnaden schenken, die Christus durch seine Menschwerdung verdient hat. Für dieses Opfer hat der Vater seinen Sohn belohnt „und ihm einen Namen verliehen (*ἐχαρίσατο*), der über alle Namen ist, damit im Namen Jesu sich jedes Knie derer beuge, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, und damit jede Zunge zu Ehren des Vatergottes das Bekenntnis ablege: Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,9—11).

Wie hoch der Apostel die Gnade Gottes einschätzt, lehren die Grüße seiner Briefe. „Gnade und Friede sei euch“ steht am Eingang der Briefe, „Gnade sei euch“ lautet der Segenswunsch am Schluß.

Die Herkunft dieses Grußes ist auch heute noch nicht mit Sicherheit festgestellt[98]. In der paulinischen Form findet sich der Gruß vor Paulus nicht, aber Spuren deuten darauf hin, daß der Apostel ihn nicht ganz und gar unabhängig geschaffen hat. 2 Makk 1,1 heißt es: *Τοῖς ἀδελφοῖς τοῖς κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαίοις χαίρειν οἱ ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἐν τῇ χώρᾳ τῆς Ἰουδαίας, εἰρήνην ἀγαθήν.* Hier ist der griechsiche Gruß *χαίρειν* mit dem hebräischen שָׁלוֹם verbunden. Beide Ausdrücke über-

[98] Vgl. J. Otto, Über den apostolischen Segensgruß 678—697. A. Deißmann, Bibelstudien 189—252. G. Gerhard, Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Briefes. S. Landersdorfer, Altbabylonische Privatbriefe. E. Nestle, Grace and Peace. P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen 411—417. E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus I 30 f.; 59. E. Lohmeyer, Probleme paulinischer Theologie. Desgleichen die Kommentare zu den betreffenden Stellen.

nimmt Paulus nicht einfach, sondern paßt sie dem christlichen Empfinden an und bringt sie in eine gefälligere Form.

Gnade ist in den Briefgrüßen ganz allgemein der Reichtum von Gnaden, der nach dem Wunsche des Apostels auf die Christen herabströmen soll [99], nicht nur die Rechtfertigungsgnade allein, wie Thomas annimmt [100]; denn die Empfänger der paulinischen Briefe sind bereits gerechtfertigt, aber sie bedürfen noch weiterer Gnaden, um ein Leben, würdig ihrer Berufung zu führen (Eph 4, 1).

Als Wirkung und Frucht der Gnade wohnt im Menschenherzen der Friede. Auch dieses Wort gilt ganz allgemein: Innerer Seelenfriede mit Gott (Röm 5, 1; 8, 6), Friede mit den Menschen (1 Kor 7, 15), ewiger Friede nach dem Tode (Röm 6, 23). Diesen Frieden hat erst Jesus Christus in die Welt gebracht, indem er die Menschen unter sich und mit Gott aussöhnte: „Denn er ist unser Friede. Er hat beide Teile vereint und die trennende Scheidewand, die Feindschaft beseitigt, indem er in seinem Fleisch das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen außer Kraft setzte, um als Friedensstifter die beiden in seiner Person zu einem neuen Menschen umzubilden und die beiden Teile in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz zu versöhnen, da er in seiner Person die Feindschaft tötete. So verkündete er bei seiner Ankunft Frieden, euch den Fernen und Frieden den Nahen“ (Eph 2, 14—17).

Origenes vergleicht den Segenswunsch des Apostels mit dem Segen, den Noe, Melchisedech, Isaak, Jakob und Moses spendeten, und führt aus, daß der Segen des Apostels weit größere Kraft habe, weil er den Hl. Geist besitze [101].

In den beiden Briefen an Timotheus fügt Paulus zwischen Gnade und Friede noch ἔλεος Barmherzigkeit ein, um, wie Chrysostomus sagt, seine liebevolle Sorgfalt für Timotheus zu bekunden, oder weil die Lehrer eines größeren Maßes göttlicher Gnaden und göttlichen Erbarmens bedürfen als die gewöhnlichen Christen [102].

Die ganze Charis, alle Heilsgnaden, hat Jesus Christus durch seinen Tod verdient. Deshalb nennt Paulus die Erlösungstat ein χάρισμα: „Aber nicht wie das Vergehen, so auch die Gnadengabe“ (Röm 5, 15). Charisma ist eine Gabe, die aus Huld und Güte verliehen wird. Es fragt sich aber, ob Charisma hier die

---

[99] Vgl. Fr. Schlosstein, De voce χάρις 26.

[100] Römerbrief, Lectio IV (ed. VI. Taurinensis I 13).

[101] PG 14, 853.

[102] PG 62, 505. Vgl. Thomas, Timotheusbriefe, Lectio I (ed. VI. Taurinensis II 184).

Gnade bedeutet, die Christus während seines Erdenlebens verdient hat, entsprechend Röm 1, 11, oder ob die Erlösungstat das Gnadengeschenk ist. Der Zusammenhang gibt darüber Aufschluß.

Gegenübergestellt sind *παράπτωμα* und *χάρισμα*. Jenes kann nur die Sündentat Adams bezeichnen, wie V. 17 f. Daraus kann man noch nicht den Schluß ziehen, daß sein Gegensatz Charisma auch eine Tat sein müsse, da ein plötzlicher Wechsel des Gedankens bei Paulus nichts Ungewöhnliches ist. Der Apostel führt aber hier den Gedanken folgerichtig durch. Nachdem er 5, 12—14 die gleichen Umstände bei der Tat Adams und Christi hervorgehoben hat, legt er 5, 15—17 den großen Unterschied zwischen ihnen dar. Am Wendepunkt stehen unsere Worte: „Aber nicht wie die Sünde, so auch die Gnadengabe" (5, 15). Darum ist Charisma das Gnadengeschenk der Erlösung, d. h. jenes Geschenk, das der Vater den Menschen aus Güte machte, als er seinen Sohn auf die Welt sandte. Nicht von der Erlösung des Einzelmenschen spricht hier der Apostel, sondern von der Erlösungstat.

Denselben Sinn hat Charisma Röm 5, 16: „Und nicht ist wie (das) durch einen, der sündigte (begangene Verbrechen), die Gabe (*δώρημα*); denn das Gericht geht von einem aus (und führt) zur Verurteilung, die Gnadengabe (*χάρισμα*) aber (geht) von vielen Vergehen aus (und führt) zur Gerechtmachung". *Δώρημα* und *χάρισμα* sind hier in gleicher Bedeutung gebraucht und bezeichnen das Gnadengeschenk Gottes, das im Erlösungswerk Christi besteht.

B. Charis als Bezeichnung einzelner Heilsgnaden für alle Christen.

Wenn Charis auch gewöhnlich die Gesamtheit aller Gnaden bedeutet, so oft sie im Sinn von Gabe steht, ist sie auch Ausdruck für einzelne Gnadengaben. Wie § 11 ausgeführt, geht die ganze Rechtfertigung auf die unendlich große Güte Gottes zurück. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang von der Charis Gottes spricht, meint er damit nichts anderes als die bloße Güte Gottes. In einigen Fällen kann aber Charis bei der Rechtfertigung nicht als Eigenschaft Gottes aufgefaßt werden; sie ist vielmehr, wie der Zusammenhang es fordert, eine Gabe der Güte Gottes, die Eigentum des Menschen wird.

a) Glauben.

Eine notwendige Voraussetzung zur Rechtfertigung ist der Glaube. Aber auch er ist eine Gnade Gottes: „Ihr wurdet be-

gnadet (ὑμῖν ἐχαρίσθη), nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden" (Phil 1,29). Den Glauben, der ein Willensakt des Menschen ist, nennt der Apostel eine Gnade, ein Geschenk der Güte Gottes. Unter der in χαρίζεσθαι enthaltenen Charis kann nämlich nicht mehr die bloße Güte Gottes verstanden werden, weil der Glaube eine wirkliche, positive Gabe ist. Anders verhält es sich, wenn der Apostel die Sündenvergebung eine Charis nennt. Dann ergeben die Worte schon einen befriedigenden Sinn, wenn man Charis nur als Eigenschaft Gottes auffaßt, der in seiner Güte und Liebe die Sünden nachläßt. Auch die Heiligung, die gewiß ein reales Geschenk ist, wird in den oben angeführten Stellen[103] nie direkt Charis genannt, sie ist vielmehr „aus Gnade" (χάριτι Eph 2,5) geschehen.

Der Glaube aber ist eine Charis Gottes. Deshalb können auch Gnade und Glaube den Gegensatz zu Werken bilden: „Dem aber, der Werke tut, wird der Lohn nicht angerechnet nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit. Dem aber, der nicht Werke tut, aber glaubt an den, der den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet" (Röm 4,4f.). Trotzdem sind die beiden Begriffe nicht identisch, worauf schon Joh. Damascenus hinweist: „Die Gnade von Gott, der Glaube von uns"[104]. Damit will er nicht sagen, daß der Glaube ganz und gar das Werk des Menschen sei — das ist schon durch den Zusammenhang bei Paulus völlig ausgeschlossen —, sondern er will dadurch nur betonen, daß bei diesem Heilsakt auch der menschliche Wille beteiligt ist. Deshalb fügt Theodoret hinzu: „Aber auch bei ihm ist die göttliche Gnade mitwirkend"[105].

Der Glaube ist nicht eine Tat, durch die der Mensch die Rechtfertigung verlangen kann: „Durch die Gnade seid ihr errettet vermittelst des Glaubens; und das nicht aus euch. Gottes ist das Geschenk, nicht aus Werken, damit niemand sich rühme" (Eph 2,8f.). Wenn auch καὶ τοῦτο . . . sich nicht nur auf das vorangehende Wort διὰ πίστεως, sondern auf den ganzen Satz, auf die ganze Rechtfertigung bezieht, so ist doch damit eingeschlossen, daß auch die einzelnen Akte der Rechtfertigung, vor allem der Glaube, der noch ausdrücklich erwähnt wird, eine Gnade ist.

Glauben aber ist nicht nur Gnade Gottes, sondern auch ein Akt des freien Willens. Vielfach braucht Paulus das Wort „glauben" im Sinne von „für wahr halten", aber meist bedeutet

[103] Vgl. oben S. 37—39.
[104] PG 95,829. Vgl. Theodoret, PG 82,521.
[105] Siehe die obigen Stellen.

es bei ihm die vollständige Unterwerfung des menschlichen Willens unter Gottes Willen[106]. Glauben ist demnach auch eine Tat des Menschen, die ihm oft genug schwer fällt. Wie Abraham wider seine natürliche Einsicht dem Worte Gottes glaubte (Röm 4, 18—22), so sollen auch die Christen sich rückhaltlos der Autorität Gottes unterwerfen, denn auch für sie gilt dasselbe wie für Abraham (Röm 4, 23 f.). Der Glaube ist daher Gehorsam gegen Gott (Röm 1, 5 u. ö.). Diesen Gehorsam kann der Mensch leisten oder ablehnen und wird dann wegen seines Glaubens belohnt oder wegen seines Unglaubens verdammt (Röm 11, 20). Obwohl so der Glaube eine „gewisse Leistung des Menschen ist“[107], kann der Mensch ihn nur dann leisten, wenn Gott ihm mit seiner Gnade beisteht. Gnade Gottes ist hier eine übernatürliche Gabe, die den Menschen befähigt, freiwillig den Glaubensakt zu setzen. So ist es richtig, daß die Gnade die einzige „Kausalität des Heils“[108] ist. Diesen übernatürlichen Charakter hebt der Apostel ausdrücklich hervor: „Meine Rede und Predigt bestand nicht in überragenden Weisheitsworten, sondern im Erweis von Geist und Kraft, damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft gegründet sei“ (1 Kor 2, 4 f.).

Wie enge Wechselbegriffe *χάρις* und *πίστις* sind, zeigt Röm 4, 16: „Deshalb gilt aus dem Glauben, damit auch gilt nach Gnade“. „*Κατὰ χάριν* tritt für das erwartete *κατὰ πίστιν* ein“[109].

b) Heiligkeit.

Eine besondere Behandlung erfordert noch Eph 1, 6: „Zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns in dem Geliebten begnadet hat“ *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἀγαπημένῳ*. *Χαριτόω* ist eine spätgriechische Bildung, die im AT Sir 18, 17 und im NT nur noch Lk 1, 28 vorkommt. Der Sinn dieses Verbums ist gratia afficere, gratum reddere, machen, daß jemand Charis hat. Die Verba auf *όω* haben in der Regel faktitive Bedeutung, einen zu etwas machen, einem die Eigenschaft verleihen, die den Stamm des betreffenden Verbums bildet. Darin ist auch der Unterschied zwischen *χαριτόω* und *χαρίζομαι* begründet. Dieses bedeutet, nur einem Charis erweisen, jenes enthält mehr. Es deutet gemäß der Eigentümlichkeit der Verba auf *όω* an, daß in dem Empfänger eine bestimmte Veränderung geschieht, die in diesem Fall durch

---

[106] Vgl. A. Jülicher, Römerbrief 248 f.

[107] A. Schäfer, Römerbrief 157. Vgl. B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung 48 f.

[108] E. Haupt, Epheserbrief 65.

[109] F. Gutjahr, Römerbrief 151.

den Stamm Charis näher bestimmt wird. Soweit ist alles klar, umstritten ist aber, was Charis in diesem Verbum bedeutet[110].

Zunächst ist es sprachlich nicht möglich, χαριτοῦν mit liebenswürdig machen zu übersetzen, denn Charis im Sinne von Anmut, Liebenswürdigkeit findet sich in den Briefen des Apostels niemals. Deshalb darf man auch hier diesen Sinn nicht annehmen, solange das Wort nach dem gewöhnlichen paulinischen Sprachgebrauch erklärt werden kann.

Paulus hat eben von der Huld Gottes gesprochen, die der Quell aller Gnaden ist. Von dieser Charis Gottes ist der Relativsatz „mit der er uns in dem Geliebten begnadet hat" abhängig. Hart umstritten ist die Frage, wie das Relativ aufzulösen ist. Rein grammatikalisch ist es möglich, daß ἧς aus ἥν entstanden ist. Dann wäre die Huld Gottes der Inhalt der Begnadigung; allein dieser Gedanke bereitet Schwierigkeiten, denn bei dieser Annahme müßte die Huld Gottes eine Eigenschaft des Menschen werden. Die Huld Gottes ist aber nicht der Inhalt, sondern der Grund der Begnadigung. Mithin ist ἧς aus dem Dativ ᾗ entstanden[111].

Der folgende Relativsatz, „in dem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Nachlassung unserer Sünden" (1, 7), gibt an, worin die Begnadigung in dem Geliebten besteht. Durch die Sünde wird der Mensch ein Feind Gottes[112], durch das am Kreuz vergossene Blut ist aber Friede gestiftet zwischen Gott und den Menschen (Kol 1, 20—22)[113]. Jetzt sind die Christen heilig, makellos und untadelhaft (Kol 1, 22), so daß sie Gott wohlgefällig sind (Röm 14, 18). Das ist der Inhalt von χαριτόω: Durch seine Güte hat Gott die Menschen in dem Geliebten von Sünden befreit und sie wohlgefällig und liebenswürdig gemacht. Man kann deshalb übersetzen „zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, durch die er uns in dem Geliebten liebenswürdig gemacht hat", aber man darf nicht vergessen, daß es nur der Sinn, nicht die wörtliche Übersetzung ist. Denselben Gedanken spricht Paulus in dem Römerbrief aus: „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen wurde" (5, 5).

---

110 Vgl. E. Haupt, Epheserbrief 12 f.

111 Vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik § 294, S. 168 f. Die meisten Protestanten sind anderer Meinung. Vgl. J. Moulton, Einleitung in die Sprache des NT 148. P. Schmiedel, G. B. Winers Grammatik § 24, 4 b. d. Er entscheidet sich für den Akkusativ, schreibt aber: „Deshalb kann auch Eph 1, 6 . . . der Akkusativ statt des zunächst zu vermutenden Dativs als der eigentliche Kasus des Relativs angesehen werden" 225.

112 Vgl. Röm 5, 10; 8, 7; 11, 28; Kol 1, 21.

113 Vgl. Röm 5, 1; 14, 17; Eph 2, 14—22.

Für diese Deutung sprechen außerdem noch folgende Gründe: Bis in neuere Zeit wurde χαριτόω allgemein in diesem Sinn aufgefaßt[114]. Auch die Reformatoren legten ihm noch dieselbe Bedeutung bei[115]. Nur die späteren Protestanten übersetzten es entsprechend ihrem forensischen Rechtfertigungsbegriff mit begnadigen oder auch mit begnaden, wobei sie diesem nur einen negativen Inhalt (Verzeihung der Sünden) geben[116], ein Sinn, den der Apostel oft mit χαρίζεσθαι verbindet. *Χαριτοῦν* betont den positiven Gehalt, jene Charis, die jemand zu seinem dauernden Besitz empfängt. Charis erinnert hier an den profanen Sprachgebrauch, in dem sie häufig etwas ist, quod ad ceteram rei naturam accedens hanc rem laetificantem reddit[117]. Welche Wichtigkeit die Griechen dieser Charis beilegten, lehren folgende Ausführungen: „Diese Charis, diese erfreuende Kraft, welche zu der Natur eines Dinges wie ein Begleiter hinzukommt, ist weder Plato noch überhaupt den Griechen eine überflüssige Ausstattung, sondern eine äußerst wichtige Sache, bei deren Mangel die Dinge nicht vollkommen (perfectae et absolutae) sein können"[118]. Da Charis bei Paulus etwas Übernatürliches ist, bedeutet sie hier eine übernatürliche Vollkommenheit.

Diese haben die Christen „in dem Geliebten" erhalten, d. h. in innigster Gemeinschaft mit dem vom himmlischen Vater geliebten Gottessohn. P. Ewald erklärt „in dem Geliebten" näher durch in dem von uns Geliebten[119], aber bei Paulus hat ἀγαπημένος immer den Sinn „der von Gott Geliebte"[120]. So haben die Menschen in engster Vereinigung mit dem Geliebten von Gottes Güte die Charis erhalten, damit sie an jener Vollkommenheit teilnehmen, die der Sohn Gottes von Natur aus besitzt, darum sind sie „Geliebte Gottes"[121].

c) Wirkprinzip.

Die Berufung zum Christentum hat den Gläubigen die Verpflichtung auferlegt, einen Wandel zu führen, der dieser großen

---

[114] Vgl. von den Vätern: Chrysostomus, PG 62, 13. Theodoret, PG 82, 512. Theodor v. Mopsuestia, ed. H. Swete 125. Theophylakt, PG 124, 1037.

[115] Vgl. Luthers Vulgatarezension: In qua nos fecit acceptos per dilectum, Luthers Werke V, 682. Desgl. seine deutsche Übersetzung: „Durch welche er uns hat angenehm gemacht in dem Geliebten", S. 380.

[116] Vgl. E. Haupt, Epheserbrief 12 f.

[117] O. Loew 23. Vgl. 24.

[118] O. Loew 26.

[119] Epheserbrief 72.

[120] 1 Thess 1, 4; 2 Thess 2, 13. Vgl. Röm 9, 25; Kol 3, 12.

[121] Vgl. Röm 1, 7; 11, 28; 1 Tim 6, 2.

Gnade würdig ist (1 Thess 2, 12). Denn wenn auch der Mensch von Christus für die Freiheit befreit ist (Gal 5, 1), so darf seine Freiheit nicht in Zügellosigkeit ausarten. Denn wie er früher ein Knecht der Sünde war, so steht er jetzt in Gottes Dienstbarkeit und muß seine Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit stellen (Röm 6, 15—23). Aber die natürlichen Kräfte des Menschen reichen nicht aus, um die übernommenen Pflichten des neuen Dienstes zu erfüllen. Deshalb verleiht Gott, der das neue Leben geschenkt hat, auch neue Lebenskräfte: „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen wirkt" (Phil 2, 13).

G. P. Wetter leugnet zwar, daß Charis in den paulinischen Briefen eine Hilfe Gottes für die Christen sei[122], aber seine Erklärung von 2 Kor 9, 8 zeigt, auf welche Schwierigkeiten er dann stößt[123]. Paulus hat die Korinther aufgefordert, freudig für die Armen in Jerusalem Almosen zu spenden; ebenso reichlich werde Gott die gute Tat belohnen: „Gott aber vermag jede Gnade in reichlichem Maß auf euch kommen zu lassen, daß ihr in allem allezeit alles Auskommen habt und überreich seid für jedes gute Werk." Almosengeben macht den Menschen reich an Gnaden, so daß der Christ jedes gute Werk tun kann. Charis ist also eine Gabe Gottes, die den Menschen befähigt, Gutes zu tun.

Charis als Wirkprinzip des Guten liegt dem außerchristlichen Gedankenkreis durchaus nicht fern. In der Hermetischen Literatur wird sie zwar selten genannt, erinnert aber stark an christliche Vorstellungen. Im Gebet an den „Vatergott" heißt es: „Stärke mich, damit ich mit Hilfe dieser Gnade (*τῆς χάριτος ταύτης τυχών*) diejenigen meines Geschlechtes erleuchte, die in Unwissenheit sind, meine Brüder, deine Söhne"[124]. Häufig spricht aber Philo von ihr in diesem Sinne. Nach seiner Anschauung hat Gott die ganze Schöpfung mit reichen Gnaden ausgestattet, ohne die sie etwas Gutes nicht tun kann[125]. Gottes Charis kommt dem Menschen zuvor und beglückt ihn, bevor er einen Entschluß gefaßt hat[126]. Im Kampfe gegen häßliche Gedanken steht die Charis dem Menschen bei: „Und oft, wenn ich etwas Geziemendes denken möchte, werde ich von den Fluten des Unziemlichen überschwemmt, und umgekehrt, wenn etwas

122 S. 54.
123 S. 177 f.
124 Poimandres I 32 (ed. W. Scott, Hermetica I 130). Vgl. den großen Pariser Zauberpapyrus P IV 1616—1620; 1651 mit 1654 (ed. K. Preisendanz I 124).
125 De opif. mundi 23 (ed. L. Cohn I 7).
126 Leg. alleg. III 215 (ed. L. Cohn I 161).

Häßliches mir in den Sinn kommt, so kann ich mich durch den köstlichen Trank der Gedanken dadurch säubern, daß Gott durch seine Gnade süßes Wasser statt des salzigen in meine Seele fließen läßt"[127]. Die Wirkungen der Gnade beschreibt er eingehend De ebriet. 145 f.: „Ohne die göttliche Gnade ist es unmöglich, die Reihen des Sterblichen zu verlassen oder im Reiche des Unvergänglichen immer zu verharren. Jede Seele, die von dem Gnadengeschenk erfüllt wird, ist sofort frohgemut, lacht und hüpft vor Freude auf. Sie ist ja in Verzückung und deshalb wird vielen Uneingeweihten wohl der Gedanke kommen, sie sei trunken, gerate außer sich und sei geistesgestört"[128]. Der Unterschied zwischen Philo und Paulus liegt nicht so sehr in den Wirkungen, die beide der Charis Gottes zuschreiben, als vielmehr in der Grundauffassung von Charis.

Mit der Gnade des Christentums hat Gott den Menschen auch die Gnaden verliehen, die notwendig sind, um ein christliches Leben zu führen: „Denn sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott im voraus in uns bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln" (Eph 2, 10). Der Christ ist nicht nur deshalb ein Gebilde Gottes, weil er wie jeder andere Mensch nach Gottes Ebenbild gestaltet ist, sondern vor allem deshalb, weil er eine Neuschöpfung ist (2 Kor 5, 17), „nach Gott geschaffen in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph 4, 24). Weil der Mensch in Christus Jesus ist, kann er gute Werke verrichten, denn Menschenkräfte reichen dazu nicht aus: „Wir haben aber ein solches Vertrauen durch Christus bei Gott, nicht als ob wir von uns aus fähig wären, irgendetwas zu beurteilen wie aus uns selbst, sondern weil unsere Fähigkeit von Gott stammt" (2 Kor 3, 4 f.). Die Gotteskraft, die im Menschen wirksam ist, nennt der Apostel Geist[129] oder Charis.

Wie machtvoll Gottes Gnade ins Menschenleben eingreift und den Menschen zu staunenswerten Taten befähigt, zeigt aufs deutlichste das Leben des hl. Paulus, des Apostels der Gnade[130]. Aber auch im Leben des einfachen Christen zeigt die Gnade ihre Macht: „Erschienen ist die Gnade Gottes, heilbringend allen Menschen, indem sie uns erzieht, daß wir die Gottlosigkeit und die weltlichen Gelüste verleugnen, und besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt leben" (Tit 2, 11 f.). Ältere Exegeten beziehen die Charis Gottes auf die Menschwerdung Christi[131],

[127] Leg. Alleg. II 32 (ed. L. Cohn I 97). Nach der Übersetzung von J. Heinemann III 63.

[128] Ed. P. Wendland II 198. Nach der Übersetzung von M. Adler V 55.

[129] Vgl. W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes.

[130] Vgl. unten S. 70 f.

[131] Vgl. Theodoret, PG 82, 865. Hieronymus, PL 26, 621.

einige neuere auf das ganze Leben des Erlösers[132]. So müßte die Stelle auch verstanden werden, zumal V. 11 der Aorist *ἐπεφάνη* steht, wenn nicht die Tätigkeit der Charis durch die folgenden participia praesentia angegeben wäre. Charis ist deswegen allgemein zu fassen als die Gnade Gottes, die bei der Menschwerdung Christi über der im Todesschatten der Sünde ruhenden Menschheit aufleuchtete und seitdem ihre Erlösertätigkeit fortsetzt bis ans Ende der Tage[133]. Zunächst wird sie ganz allgemein *σωτήριος*, heilbringend, genannt. Wie die Heiden den Kaiser als Retter und Wohltäter verehrten[134], so preist der Apostel Christus als den, der allen Menschen das Heil bringt. Einige Handschriften lesen *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*, wonach die Vulgata Dei salvatoris nostri übersetzt. Jedoch ist diese Lesart zu schwach bezeugt. Dann wird näher ausgeführt, worin die heilbringende Tätigkeit der Charis besteht: Sie wirkt auf den Menschen ein, daß er sich von der Gottlosigkeit und von allen weltlichen Gelüsten lossagt und dann besonnen, gerecht und fromm lebt.

Charis ist hier ein erziehendes Prinzip, das die Gläubigen nach und nach zu wahren Christen heranbildet, „bis wir alle zur Einheit im Glauben und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zur vollen Mannesreife, zum Maße des Alters der Fülle Christi. Dann werden wir nicht mehr unmündig sein, hin- und hergeschaukelt und getrieben durch jeden Wind der Lehre, durch das Trugspiel der Menschen, durch die Arglist, die sich der Ränke des Irrtums bedient. Wir werden vielmehr der Wahrheit dienen und in Liebe in jeder Beziehung zu ihm heranwachsen, der das Haupt ist, Christus“ (Eph 4, 13—15).

G. P. Wetter benützt diese Stelle, um einen grundlegenden Unterschied zwischen den „paulinischen“ und den „nachpaulinischen“ Briefen zu konstruieren[135]. Daß aber Charis auch nach den Briefen, die G. P. Wetter für paulinisch hält, eine Kraft ist, welche die Christen immer mehr durchdringt, geht aus den folgenden Ausführungen hervor.

Gottes Hilfe und Kraft braucht der Mensch, um sich von

---

[132] W. Lock, Pastoralbriefe 143. B. Weiß, Pastoralbriefe 359 f.

[133] Vgl. die Worte des Zauberers Jeû aus dem Londoner Zauberpapyrus 46, 157 (P V): *ἐγώ εἰμι ἡ Χάρις τοῦ Αἰῶνος* (ed. K. Preisendanz I 186).

[134] G. P. Wetter legt auf die kaiserlichen Inschriften viel zu viel Gewicht, S. 15 u. ö. Daß Kaiserkult und Christuskult oft gleiche Anschauungen verraten, die aber doch nicht auf Abhängigkeit beruhen, zeigt K. Prümm, Herrscherkult und Neues Testament, in: Biblica 9 (1928) 3—25. 129—142. 289—301. Vgl. auch die Übersicht bei M. Dibelius, Pastoralbriefe 60—63.

[135] S. 56.

der Gottlosigkeit loszusagen und die Sünde zu meiden. Christus hat zwar durch seine Erlösungstat die Macht der Sünde gebrochen und die Menschen aus ihrer Sklaverei befreit, aber dennoch bleibt für die Christen die Möglichkeit zu sündigen bestehen. Ihre Aufgabe ist es, das posse non peccare in ein andauerndes non peccare umzusetzen[136]. Da die Christen unter der Gnade stehen, ist dies möglich: „Es herrsche nicht mehr die Sünde in euerm sterblichen Leib, so daß ihr seinen Begierden gehorcht, und bietet eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit für die Sünde dar, sondern bietet euch Gott dar als solche, die aus Toten Lebende geworden sind, und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit für Gott. Denn die Sünde wird nicht mehr über euch Herr werden, ihr steht ja nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade" (Röm 6, 12—14).

Scheinbar unvereinbare Dinge schreibt Paulus den Christen zu. Sie sind für die Sünde tot (Röm 6, 11), und doch sollen sie die Sünde erst in sich ertöten (Kol 3, 5—9), sie sind eine neue Schöpfung (2 Kor 5, 17) und doch sollen sie den neuen Menschen noch anlegen, „der nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird zur Erkenntnis" (Kol 3, 10). Bei diesen und ähnlichen Aussagen des Apostels muß man darauf achten, daß der Christ prinzipiell der Knechtschaft der Sünde entrissen und für sie tot ist, und daß er als neuer Mensch für Gott leben kann. Er hat jetzt die Möglichkeit, „besonnen, gerecht und fromm" zu leben. Aber er hat noch immer denselben Leib mit seinen Begierden, die ihn mit großer Macht zu den früheren Sünden hinziehen. Deswegen muß er sich willig der Herrschaft der Gnade unterwerfen und mit ihrer Hilfe die Sünde und Sündenlust niederhalten[137]. Sein Herz muß gefestigt sein „mit Gnade, nicht mit Speisen, von denen die keinen Nutzen haben, die davon leben" (Hebr 13, 9). In den vorhergehenden Worten hat der Verfasser des Hebräerbriefes an die Leser die Mahnung gerichtet, sich nicht durch „abweichende und fremde Lehren" verführen zu lassen. Diese gleichen Speisen, die keinen Nährwert haben und den Menschen nicht kräftigen. Kraft verleiht nur die Charis. Wegen des Gegensatzes zu „fremden Lehren" versteht Chrysostomus und mit ihm viele Väter unter Charis den Glauben[138]. Aber die Gnade soll den Glauben festigen.

---

[136] H. Windisch, Taufe und Sünde 176.

[137] Vgl. P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus. H. Windisch, Taufe und Sünde. K. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus 118. R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus.

[138] PG 63, 226. Vgl. Theodoret, PG 82, 781. Joh. Damascenus, PG 95, 993. Theophylakt, PG 125, 393.

Deshalb ist Charis hier die von Christus verdiente Erlösungsgnade, die den Menschen wie eine kräftige Speise stärkt, so daß er der Sünde widerstehen und Gutes tun kann.

Christ sein, heißt Opfer bringen und auch äußere Leiden standhaft erdulden: „Denn ihr wurdet begnadet (*ὑμῖν ἐχαρίσθη*), nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden. Habt ihr doch denselben Kampf zu bestehen, den ihr an mir gesehen habt, und von dem ihr jetzt hört“ (Phil 1,29 f.)[139]. Die Philipper hatten es selbst erlebt, wie viele Leiden der Apostel bei ihnen erduldet hatte[140]. Ähnliche Verfolgungen muß Paulus während seiner römischen Gefangenschaft ertragen. Aber auch den Philippern bleiben Kämpfe und Leiden für ihren Glauben nicht erspart. In dieser Prüfung tröstet sie der Apostel mit dem Hinweis, daß er ebenfalls das gleiche Unrecht erlitten habe und daß die Leiden sogar ein Gnadengeschenk Gottes und das Kennzeichen eines wahren Christen seien: „Die Teilnahme an der Erlösung bedingt notwendig eine Teilnahme am Erlösungsleiden, die Lebensgemeinschaft mit Christus wird zu einer Leidensgemeinschaft, zu einer Verähnlichung mit seinem Tode (Phil 3,10). Die Forderung der Nachfolge Christi, welche die ganze christliche Moral in sich schließt, wird schon vom Herrn selbst, noch ehe sein Wort ganz verständlich sein konnte, ausdrücklich verschärft zur Forderung der Kreuzesnachfolge (Mt 10,38; 16,24 und Parall.), einer Forderung, welche der Apostel Paulus in den kräftigsten Wendungen kommentiert, wenn er spricht von einem täglichen Sterben des Christen (1 Kor 15,31), von einem Umhertragen des Todes Christi an seinem Leibe (2 Kor 4,10), von einem Hineingetauft sein in den Tod Christi und einem Verwachsensein mit ihm durch die Ähnlichkeit des Todes (Röm 6,3.5), von einem Tragen der Schmach (Hebr 13,13) und der Stigmata Christi (Gal. 6,17)“[141].

Mag der Kampf gegen innere und äußere Feinde noch so schwer sein, der Christ darf nicht mutlos werden, weil er jederzeit zum „Thron der Gnade“ eilen kann, „um Barmherzigkeit zu erlangen und Gnade zu finden zu rechtzeitiger Hilfe“ (Hebr 4,16). Gleich einem mächtigen Herrscher sitzt die Charis auf einem Thron, bereit, einem jeden, der sich ihr voll Vertrauen naht, ihre starke Gnadenhilfe zu schenken.

Wie S. 43 f. ausgeführt, heißt *χαρίζεσθαι* eine Charis schenken. Wenn diese Gnade darin besteht, daß man dem andern

---

[139] Vgl. 1 Petr 2,19.

[140] Vgl. Apg 16,11—40; 2 Kor 7,5; 1 Thess 2,2.

[141] P. W. v. Keppler, Das Problem des Leidens 24 f. Vgl. B. Bartmann, Paulus 139. J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus.

eine Sünde oder Beleidigung schenkt, erhält das Verbum die Bedeutung verzeihen. Diesen Sinn hat es erst in späterer Zeit erhalten[142]. Auch Philo gebraucht es noch nicht in diesem Sinn, obwohl es bei ihm häufig vorkommt.

Anders dagegen Paulus. Den Übergang zeigt Kol 2, 13. Gott hat die Christen, die durch ihre Fehltritte und die Unbeschnittenheit ihres Fleisches tot waren, mit Christus lebendig gemacht: „Er hat uns alle Fehltritte geschenkt." Wenn nun das Objekt fortfällt, erhält schon das Verbum allein die Bedeutung Sünden schenken, verzeihen.

Die verzeihende Liebe Gottes ist das Vorbild für das Verhalten der Christen zueinander: „Ertraget einander und verzeihet einander, wenn einer gegen den andern einen Tadel hat. Wie der Herr euch verziehen hat, so sollt auch ihr tun" (Kol 3, 13). Die Liebe, die Christus unwürdigen Sündern erwiesen hat, zeigt den Christen, wie weit christliche Nächstenliebe gehen soll. An der Parallelstelle im Epheserbrief weist der Apostel auf die Güte des Vaters als Vorbild hin: „Seid gegeneinander gütig, barmherzig, vergebet einander, wie auch Gott in Christus euch vergeben hat und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt hat" (Eph 4, 32 — 5, 2). Diese Worte enthalten nicht nur ein Vorbild für die Nächstenliebe der Christen, sondern begründen sie auch. Weil Christus ihnen verziehen hat, sollen auch sie ihren Beleidigern vergeben, ihr *χαρίζεσθαι* hat seinen Grund in der Charis Gottes.

Am wenigsten erinnert an eine solche Charis Gottes 2 Kor 12, 13. Paulus hat den Korinthern das Evangelium gebracht und „die Beweise eines Apostels unter ihnen gewirkt, durch Zeichen, Wunder und Krafttaten" (V. 12). Obgleich er 1½ Jahre bei ihnen weilte, hat er sich nicht von den Korinthern unterhalten lassen, sondern sich durch Ausübung seines Handwerks ernährt. Trotzdem haben einige Korinther sich vom Apostel abgewandt und folgen den „Überaposteln" (V. 11). Bitter empfindet der Apostel diesen Undank und schreibt voll Ironie: „Denn was ist es, worin ihr mehr als die andern Gemeinden benachteiligt worden seid, als nur dadurch, daß ich euch nicht lästig fiel? Verzeihet mir dieses Unrecht" (V. 13).

Ein Christ aus Korinth hat durch eine Sünde schweres Ärgernis gegeben. In erster Linie hat er durch seinen Frevel Gott beleidigt, aber damit auch die ganze christliche Gemeinde. Ein Teil der Korinther hat dies richtig empfunden und den Sünder bestraft. Der Zweck dieser Strafe ist seine Besserung.

---

[142] Vgl. H. Stephanus, Thesaurus VIII 1326—29. Er führt ebenso wie die andern Lexika diese Bedeutung in vorchristlichen Schriften nicht an.

Als dies erreicht ist, fordert Paulus die Gemeinde auf, dem Frevler zu verzeihen und ihn wieder in Liebe aufzunehmen, „damit er nicht von übergroßem Schmerz verschlungen werde" (2 Kor 2, 7) und in seiner Verzweiflung sich ganz vom Christentum trenne. Um nicht durch zu große Strenge ein Helfer des Satans zu sein, schreibt der Apostel: „Wem aber ihr etwas verzeiht, dem verzeihe auch ich. Denn auch meine gewährte Verzeihung schenke ich — wenn ich überhaupt etwas zu verzeihen habe — um euretwillen im Angesichte Christi" (2 Kor 2, 10).

d) Almosen.

Gottes Charis ruft im Menschenherzen eine ähnliche Gesinnung hervor, wie sie Gott zu den Menschen hat, und erfüllt es mit Güte zu bedrängten Mitbrüdern. Ein Werk christlicher Nächstenliebe ist das Almosen, das Paulus geradezu Charis nennt.

Obwohl Charis im Sinn von Almosen dem klassischen Griechisch unbekannt ist, läßt er sich leicht aus ihrer Grundbedeutung herleiten. Denn eine aus Wohlwollen gespendete Gabe, eine Wohltat, kann ein Almosen sein. So oft Charis in der klassischen Gräzität gebraucht wird, hat sie den Sinn von Gefälligkeit, bezeichnet also weniger das Geschenk, als vielmehr die Gesinnung, in der die Gabe gespendet wird. In späterer Zeit versteht man unter Charis auch die Gabe selbst, das Almosen; doch geschieht dies in apostolischer Zeit noch selten[143].

Deutlich ist der Zusammenhang des paulinischen Sprachgebrauchs mit dem Judentum. Almosengeben gehörte neben Beten und Fasten zu den vorzüglichsten Werken jüdischer Frömmigkeit[144]. Mildtätig sein wird zuweilen durch den Stamm חָנַן ausgedrückt[145], dessen Substantiv die LXX gewöhnlich mit Charis übersetzt. In der LXX steht auch Charis mit *ἐλεημοσύνη* parallel: *Χάρις ὡς παράδεισος ἐν εὐλογίαις, καὶ ἐλεημοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα διαμενεῖ* (Sir 40,17).

Das gewöhnliche Wort für Almosen, *ἐλεημοσύη*, kommt in den paulinischen Briefen nicht vor. Dafür wählt der Apostel vor allem Charis[146] und bezeichnet damit die Gabe, welche die Christen für die Muttergemeinde in Jerusalem sammeln.

---

[143] Vgl. Philo, De cherub. 122 (ed. L. Cohn I 199). De poster. Caini 142 (ed. P. Wendland II 31).

[144] Vgl. Deut 15, 7—11; Tob 4, 7—11; u. ö. Strack-Billerbeck, Kommentar IV 536—558. A. Steinmann, Die Bergpredigt 84—89.

[145] Vgl. J. Ziegler, Die Liebe Gottes 41 f.

[146] Andere Ausdrücke für die Kollekte sind: *ἁδρότης* (2 Kor 8, 20), *διακονία* (Röm 15, 31; 2 Kor 8, 4; 9, 1. 12. 13), *εὐλογία* (2 Kor 9, 5), *κοινωνία* (2 Kor 8, 4; 9, 13), *λειτουργία* (2 Kor 9, 12), *λογία* (1 Kor 16, 1 f.).

Charis war nach den früheren Untersuchungen immer eine Charis Gottes oder ging wenigstens auf eine Charis Gottes als ihre Ursache zurück. Nicht anders ist es hier. Auch das Almosen für die Armen in Jerusalem ist eine Charis Gottes: „Wir teilen euch mit die Charis Gottes, die in den Gemeinden Mazedoniens gegeben ist" (2 Kor 8, 1). Der Apostel sagt aber nicht, von wem sie gegeben wurde. Deshalb sind zwei Auffassungen möglich: Sie kann von Gott oder von den Mazedoniern gegeben sein. Im ersten Fall ist Charis die göttliche Gnade, die das Herz der Mazedonier bewegt hat, trotz ihrer ungünstigen Lage reichlich Almosen zu spenden. Wenn aber die Charis Gottes von den Gemeinden gegeben ist, wird das Almosengeben direkt eine Charis Gottes genannt, statt der Wirkung nennt der Apostel die Ursache. Einige ältere und neuere Exegeten entscheiden sich für die zweite Auffassung[147], die meisten Autoren dagegen für die erste, aber durchschlagende Gründe kann niemand für sich anführen. Soviel aber folgt aus dieser Stelle, daß die Kollekte für die Armen in Jerusalem ein Werk der Gnade Gottes ist.

Dasselbe geht auch aus 2 Kor 9, 14 hervor: „Sie werden in ihren Gebeten für euch sich nach euch sehnen wegen der überreichen Gnade auf euch." An den reichen Gaben werden die Heiligen in Jerusalem erkennen, daß die Korinther Gottes Gnade in reichlichem Maß empfangen haben; denn das Almosengeben ist eine Gnade Gottes wie die anderen Gnaden, die Gott den Korinthern geschenkt hat: „Wie ihr in allem überfließend seid, im Glauben, im Wort, in der Erkenntnis, in jeder Regsamkeit und in der Liebe, die von uns ausgeht und in euch ist, — daß ihr auch in dieser Liebesgabe (*ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι*) überfließend seid" (2 Kor 8, 7). Charis wird an dieser Stelle die Gabe selbst genannt.

Als Vorbild stellt der Apostel die Mazedonier hin, die über ihre Kraft hinaus gegeben haben, „unter vielen Zureden uns bittend um die Charis und die Anteilnahme am Dienste der Heiligen" (2 Kor 8, 4). Sie betrachten es als eine Gunst, das Almosen spenden und für die Armen in Jerusalem sorgen zu dürfen. Charis ist hier nicht etwa die Gunst, sondern die Gunst des Almosenspendens, das Almosengeben. Nicht einen Zwang will der Apostel ausüben (2 Kor 8, 8), denn das Almosen soll eine Charis, ein Geschenk der Güte sein. Darum erinnert er die Christen an die Charis Gottes, der aus Liebe zu den un-

---

[147] Vgl. Chrysostomus, PG 61, 513. Joh. Damascenus, PG 95, 745. J. Belser, 2. Korintherbrief 238. J. Sickenberger, Korintherbriefe 107.

glücklichen Menschen ein unbegreiflich großes Opfer gebracht hat: „Ihr kennt ja die Charis unseres Herrn Jesu Christi und wißt, daß er um euretwillen arm geworden, damit ihr durch seine Armut reich werdet“ (2 Kor 8, 9).

Der L o h n für die Mildtätigkeit bleibt nicht aus. Wenn die Korinther den Armen eine Charis schenken, erhalten sie dafür von Gott einen Überfluß von Charis (2 Kor 9, 8). Welch reicher Segen mit der Kollekte verbunden ist, führt der Apostel 2 Kor 8, 13 f. aus: „Es soll nicht, damit andern Erholung zuteil werde, euch Bedrängnis zuteil werden, sondern auf Grund von Gleichheit soll in der Jetztzeit euer Überfluß dem Mangel jener zukommen, damit auch der Überfluß jener euerm Mangel zukomme, auf daß Gleichheit entstehe.“ Chrysostomus schreibt dazu: „Der Gewinn ist nicht der gleiche für euch und für sie. Ihr nämlich, wenn ihr gebt, gebt das, was ihr ein wenig später gern oder ungern doch aufgeben und andern überlassen müßt. Was du empfängst, ist weit größer und wertvoller. . . . Denn jene empfangen nur den Unterhalt für den Leib, ihr aber die Gottwohlgefälligkeit für die Seele. Jenen wird keine ihrer Sünden nachgelassen, wenn sie Almosen empfangen, euch aber wird eine Menge von Vergehen getilgt“ [148]. Die Heiligen in Jerusalem führen ein Leben der Entsagung und sind deshalb reich an übernatürlichen Gütern. Das ist ihr Schatz, an dem sie gern die Korinther teilnehmen lassen als Entgelt für die empfangenen irdischen Güter. So schafft das Almosen einen Ausgleich und führt den einzelnen Gliedern des Leibes Christi das zu, was sie brauchen; es ist ein Band, das weit entfernte Gemeinden miteinander verbindet und die Gemeinschaft zwischen ihnen herstellt (Röm 15, 26 f.).

Auf dem Apostelkonzil hat Paulus das Versprechen gegeben, „der Armen in Jerusalem zu gedenken“ (Gal 2, 10). Gewissenhaft kommen er und seine Mitarbeiter dieser Pflicht nach. Titus hat bereits in den Gemeinden Mazedoniens Geld gesammelt und wird nun von Paulus nach Korinth gesandt, um auch dort dieses Liebeswerk zu betreiben (2 Kor 8, 6). Mit ihm zusammen reist ein anderer Christ, der von den mazedonischen Gemeinden einen besonderen Auftrag erhalten hat: „Er ist von den Gemeinden zu unserm Reisebegleiter bei diesem Liebeswerk bestimmt (*χειροτονηθείς*), das von uns besorgt wird zur Verherrlichung des Herrn selbst und zur Betätigung unserer Bereitwilligkeit“ (2 Kor 8, 19). Charis nennt der Apostel hier nicht das gesammelte Geld, sondern die T ä t i g k e i t d e s S a m m e l n s. Wie Paulus auch

[148] PG 62, 187 f.

an dieser Stelle versichert, übernimmt er die Geldsammlung, um sein Wort einzulösen und um Gott zu verherrlichen. Da Gottes Ehre zu mehren die Triebfeder seines Handelns ist, scheut er bei diesem Liebeswerk keine Anstrengungen, „denn die Besorgung dieses Dienstes hilft nicht nur dem Mangel der Heiligen ab, sondern ist überreich durch viele Danksagungen bei Gott" (2 Kor 9, 12).

e) Seligkeit.

Gnade über Gnade haben die Christen während ihres Lebens erhalten, steht doch ihr ganzes Leben unter der Herrschaft der Gnade. Unter ihrer Führung gelangen sie zur Seligkeit: „Wo die Sünde sich gemehrt hat, ist die Gnade überreich geworden, damit, wie die Sünde im Tode herrschte, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit für das ewige Leben durch Jesus Christus unsern Herrn" (Röm 5, 20 f.). Das Leben im Jenseits ist für den Christen nichts weiter als die Erfüllung des Gnadenlebens auf Erden. Schon hier ist er *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Eph 1, 3), der Tod ist nur ein „Verwandelt werden" (1 Kor 15, 51), ein Ablegen des Vergänglichen und ein Anziehen der Unsterblichkeit (1 Kor 15, 53).

Der Tod bringt dem Christen nur die Vollendung und den sicheren Besitz der Seligkeit, denn solange er noch auf der Erde weilt, hängt das Erreichen dieses Zieles von seiner Mitarbeit mit der Gnade Gottes ab, die das einzige Mittel ist, die ewige Seligkeit zu erlangen. Deswegen bittet der Apostel, Gott möge den Thessalonichern Kraft verleihen: „Er selbst aber, unser Herr Jesus Christus und Gott, unser Vater, der uns geliebt und ewigen Trost und gute Hoffnung gnädiglich (*ἐν χάριτι*) verliehen hat, er tröste eure Herzen und stärke euch zu jedem guten Werk und Wort" (2 Thess 2, 16 f.)[149]. Eine mächtige Hilfe ist die Gnade Gottes. Sie stärkt den Menschen im Guten, daß er voll Zuversicht erwarten kann „die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Christus Jesus" (Tit 2, 13). Diese Worte beziehen sich zwar auf die Parusie Christi, aber dabei geht „die selige Hoffnung" der Christen in Erfüllung, sie werden mit Christus leben (Röm 6, 8) und mit ihm herrschen (Röm 5, 17).

Weil die helfende Gnade unbedingt notwendig ist, um zum ewigen Leben einzugehen, nennt Paulus auch die Seligkeit selbst eine Gnadengabe: „Nachdem ihr jetzt von der Sünde befreit und Diener Gottes geworden seid, habt ihr als Frucht die Heiligkeit, als Ende aber ewiges Leben. Denn der Sold der

---

[149] Vgl. 1 Petr 1, 13.

Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christus Jesus unserm Herrn" (Röm 6, 22 f.)[150]. Das ewige Leben wird hier direkt Charisma, Gnadengabe genannt[151]. Um diese Stelle zu verstehen, muß man darauf achten, welche Worte einander gegenübergestellt sind. Es ist nicht Sold und Gnadengabe der Gegensatz, sondern Tod und Leben. Der Apostel faßt in V. 23 noch einmal das Ergebnis des V. 22 zusammen: Der *δοῦλος* der Sünde erhält den Tod, der *δοῦλος* Gottes das ewige Leben.

Τὰ ὀψώνια, wie der Apostel den Lohn der Sünde nennt, bedeutet eigentlich Zukost zum Brot, dann Sold und allgemein Lohn. *Χάρισμα* dagegen ist ein Gnadengeschenk. Tertullian übersetzt es mit dem speziellen Ausdruck donativum, Geldgeschenk des Feldherrn an seine Soldaten[152]. Beide Ausdrücke bezeichnen eine Gabe, die eine aus Schuldigkeit, die andere aus Güte verliehen. Diesen Unterschied beachtet der Apostel sehr wohl, aber er legt auf ihn nicht das Hauptgewicht, sondern auf den Inhalt dieser Gaben, auf Tod und Leben. Der Tod ist der wohlverdiente Sold eines Lebens unter der Herrschaft der Sünde, von Gott aber kann der Mensch nichts fordern. Gott gegenüber hat der Mensch keinen Rechtsanspruch (Röm 9, 6—23), da alles, was Gott den Menschen gibt, ungeschuldet, aus Gnade, verliehen wird (1 Kor 4, 7). Deshalb ist der ewige Tod *τὰ ὀψώνια*, das ewige Leben dagegen ein *χάρισμα*.

Wenn Paulus das ewige Leben eine Gnadengabe nennt, schließt er damit nicht aus, daß es gleichzeitig ein Lohn für gute Werke ist. Denn häufig hebt er hervor, daß der Mensch die Seligkeit als Entgelt für treue Dienste erhalten werde: „Ein jeder wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit" (1 Kor 3, 8)[153]. Will man dem Apostel in einer so wichtigen Sache nicht einen direkten Widerspruch zumuten, muß man nach einer Lösung suchen.

Augustinus hat sich viel mit dieser Frage beschäftigt[154] und legt in klarer Weise dar, wie das ewige Leben zugleich Gnade und Lohn sein kann: „Wenn unser gutes Leben nichts anderes ist als Gottes Gnade, dann ist ohne Zweifel auch das

---

150 Vgl. 1 Petr 3, 7.

151 2 Makk 12, 45 steht für Seligkeit *ἀποκείμενον εὐχαριστήριον*; vgl. Lk 6, 32—34.

152 De resurrectione carnis 47, PL 2, 909.

153 Vgl. Röm 2, 6 f.; 1 Kor 3, 14 f.; 15, 58; 2 Kor 9, 6; Gal 6, 8; Kol 3, 24; 2 Tim 4, 7 f.; Hebr 6, 10; 13, 16.

154 Vgl. Epistola 194 ad Sixtum cap. 5 ed. A. Goldberger in CSEL 57, 190—193. De gratia et libero arbitrio cap. 6—9 PL 44, 889—894. De correptione et gratia cap. 13 (41) PL 44, 941 f. Enchiridion cap. 107 PL 40, 282.

ewige Leben, das für ein gutes Leben geschenkt wird, Gottes Gnade. Denn auch dieses wird umsonst gegeben, weil jenes dem Empfänger umsonst gegeben ist. Aber jenes ist für den Empfänger nur Gnade, dieses dagegen ist für ihn, da es sein Lohn ist, Gnade für Gnade, gleichsam der Lohn für die Gerechtigkeit, damit wahr ist, weil es wahr ist, daß Gott einem jeden vergelten wird nach seinen Werken"[155]. Augustinus lehrt also nicht einen Lohn *κατὰ ὀφείλημα*, sondern einen Lohn *κατὰ χάριν* (Röm 4,4)[156]. Die ewige Seligkeit ist eine Gnade Gottes, weil die Rechtfertigung und das Leben in der Gerechtigkeit eine unverdiente Gnade Gottes sind (Phil 2,13). Das Leben als Christ erfordert aber viele Opfer und manchen schweren Kampf; dafür erhält der Mensch auch seinen Lohn. Aber es ist ein Gnadenlohn, d. h. Gott ist rechtlich nicht verpflichtet, das ewige Leben als Lohn zu geben, selbst wenn der Mensch alles das tut, was er mit seinen natürlichen Kräften vermag. Daß aber Gott einem solchen trotzdem den Lohn gibt, ist ein Erweis seiner Charis, seiner Güte. Ferner stehen der verdiente und der tatsächliche, von Gott verliehene Lohn in keinem Verhältnis. Denn die guten Werke sind nur durch Gottes Gnade gut und verdienstlich, so daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften sich nie ein übernatürliches Gut, wie es das ewige Leben ist, verdienen könnte. Charisma ist darum auch Röm 6,23 etwas Unverdientes, eine Gabe, die Gott aus freier Huld spendet[157].

Die abfällige Bemerkung E. v. Dobschütz', daß eine solche Lehre pharisäisch sei[158], trifft ebensowenig den hl. Augustinus wie überhaupt die katholische Lehre. Denn der Pharisäer (Lk 18,9—14) dankt Gott, daß er besser sei als die andern Menschen und verachtet sie. Nicht das Danken an sich ist verwerflich, sondern der Inhalt seines Dankes, seine Überhebung. Es ist Pflicht eines jeden Christen Gott zu danken[159], aber kein Christ hat einen Grund, sich über Mitmenschen, die von Gott weniger Gnade erhalten haben, zu überheben, da Gott die letzte Ursache alles Guten im Menschen ist. So bleibt jeder Selbstruhm ausgeschlossen (1 Kor 4,7)[160]. Darum enthält das Wort, cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua[161], einen tiefen Sinn und entspricht der Lehre des Apostels.

---

155 De gratia et libero arbitrio cap. 8 (20) PL 44, 893.

156 Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II 38 f.

157 Vgl. G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus 155.

158 Die Rechtfertigung bei Paulus 64 Anm. 1.

159 Vgl. unten S. 82—87.

160 Vgl. Augustinus, De praedestinatione sanctorum cap. 5 PL 44, 967 f.

161 Augustinus, Epistola 194 ad Sixtum 5,19 in CSEL 57, 190.

Die Seligkeit ist den Christen noch nicht gewiß, sie ist ein Gnadenlohn, keine Rechtsforderung an Gott und beruht deshalb auf Hoffnung (Röm 8, 24). Gott hat den Hl. Geist in reichem Maße über die Christen ausgegossen, damit sie „durch seine Gnade gerechtfertigt in Hoffnung Erben würden des ewigen Lebens“ (Tit 3, 7). Aber diese Hoffnung ist nicht trügerisch und unbestimmt. Weil der Christ schon den Hl. Geist, der „das Angeld“ (Eph 1, 14) des Erbes ist, empfangen hat, wird ihm später auch die ganze Erbschaft zuteil werden. Von seiten Gottes ist alles geschehen, um dem Menschen sein ewiges Erbe zu sichern: „Die er vorherbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8, 30). Zahlreiche Beweise von Gottes Huld hat der Christ schon erhalten und kann voll Zuversicht hoffen, „daß der, der ein gutes Werk in euch begonnen hat, es auch vollenden werde bis zum Tage Christi Jesu“ (Phil 1, 6)[162].

Aber der Mensch ist schwach, und durch seine Schwäche könnte er die Hoffnung, die ihm im Himmel hinterlegt ist (Kol 1, 5), verlieren, so daß die Furcht nicht ganz von ihm weicht (Phil 2, 12). Als treuer Hirte betet deshalb der Apostel alle Zeit für die von ihm Bekehrten, Gott möge an ihnen das Glaubenswerk vollenden, „damit der Name unseres Herrn Jesus Christus in euch verherrlicht werde und ihr in ihm nach der Gnade unseres Gottes und Herrn Jesus Christus“ (2 Thess 1, 12).

C. Charis in der Bedeutung: Besondere Gnadengaben.

In dem bisher Ausgeführten ist Charis etwas, das jedem Christen zuteil wird. Die Huld Gottes erstreckt sich, wenn auch in verschiedenem Grad auf alle Christen, alle sind gerechtfertigt und erhalten die Gaben, um selig zu werden. Zuweilen ist aber Charis der Ausdruck für eine spezielle Gabe, die nur einige Christen empfangen. Diese Gnaden sind nicht in dem Sinne notwendig, daß jeder einzelne sie besitzen muß, sondern insofern als die Gesamtheit der Christen sie braucht „zur Erbauung des Leibes Christi“ (Eph 4, 12).

a) Charismen.

Eine Reihe von besonderen Gnaden faßt der Apostel unter dem Namen *χάρισμα* zusammen. Dieser Ausdruck ist der klassischen Gräzität fremd, er taucht erst in späterer Zeit auf. F. Preisigke führt zwei Belege aus den Papyri an[163], aber

[162] Vgl. F. Prat, La Théologie de St. Paul I 295 f.
[163] Wörterbuch II 723.

sie stammen aus dem 4. und 6. Jahrh. nach Chr. Im AT kommt es auch nicht vor. Wohl lesen es einige Handschriften Sir 7, 33 und 38, 30, doch ist es nicht ursprünglich, weshalb es H. Swete in seiner LXX-Ausgabe in den textkritischen Apparat verwiesen hat. Nicht anders ist es bei Philo. In der Ausgabe von Cohn-Wendland steht es zwar zweimal[164], aber L. Cohn selbst erklärt, daß es dem Wortschatz Philos fremd und zu streichen, bzw. durch Charis zu ersetzen sei[165]. Auch im NT findet es sich nur bei Paulus und 1 Petr 4, 10. Die Vulgata gibt es gewöhnlich mit gratia wieder, dreimal mit donum (Röm 5, 15; 11, 29; 1 Kor 7, 7), zweimal mit donatio (Röm 12, 6; 2 Kor 1, 11) und einmal mit charisma (1 Kor 12, 31).

Charisma als Weiterbildung von *χαρίζεσθαι* hat nach seiner Bildungssilbe einen passiven Sinn und muß daher im allgemeinen mit Gnaden gabe übersetzt werden. Die Verbalsubstantiva auf *μα* geben nämlich „meist das Ergebnis der Handlung an“[166] und bezeichnen ein Produkt oder einen Zustand[167]. Deshalb ist die Behauptung H. Daechsels, Charisma habe immer einen aktiven Sinn und sei mit Huldakt, Gnadenerweis zu übersetzen, nicht zutreffend[168].

Charisma ist bei Paulus kein Begriff mit ganz bestimmtem Inhalt; denn zuweilen steht es da, wo man eher Charis erwarten würde[169]. Es ist also ein umfangreicher Ausdruck und bezeichnet ebenso die Gnadengeschenke Gottes an das Volk Israel (Röm 11, 29), wie die ganze Gnadenfülle der neuen Heilsordnung (Röm 1, 11) und einzelne Gnaden (1 Kor 7, 7). Ein Charisma ist auch die Verdienstursache dieser Gnaden, die Erlösungstat Christi (Röm 5, 15), und das Ziel der ganzen Heilsordnung, die ewige Seligkeit (Röm 6, 23).

Gewöhnlich bedeutet aber Charisma eine vom Hl. Geist verliehene Gabe, die weniger zum Nutzen des Empfängers, als vielmehr zum Wohl der Kirche, zur schnelleren Ausbreitung

---

[164] Leg. alleg. III 78 (ed. L. Cohn I 129 f.).

[165] Philo von Alexandria 539 Anm. 1.

[166] Blaß-Debrunner, Grammatik § 109, 2.

[167] Winer-Schmiedel, Grammatik § 16, 2.

[168] Kulturhistorische Streifzüge 17. Er stützt sich auf Röm 6, 23, wo Tertullian Charisma mit donativum wiedergibt. Vgl. oben S. 61. Es ist zwar möglich, daß die Substantiva auf *μα* trotz ihrer Endung einen aktiven Sinn haben, aber solche Fälle sind eine Ausnahme. Z. B. ist Röm 5, 15; 6, 23 neben dem passiven Sinn auch der aktive möglich, aber nicht an Stellen wie Röm 12, 6; 1 Kor 1, 7 u. a.

[169] Röm 1, 11; 5, 15 f.; 11, 29; 1 Kor 1, 7; aber auch umgekehrt, vgl. Eph 4, 7.

des Christentums und zu seiner Befestigung in den Neubekehrten verliehen wird (1 Kor 12, 7).

Überaus häufig waren die Charismen in der Urkirche. Obwohl Paulus an sechs Stellen[170] eine Reihe von ihnen aufzählt und einzelne öfters erwähnt, ist es unwahrscheinlich, daß er alle genannt hat. Der Apostel wünscht, daß alle Christen charismatisch begabt seien (1 Kor 14, 5) und fordert sie auf, danach zu streben (1 Kor 14, 1), besonders nach den höheren (1 Kor 12, 31). Ganz verschieden teilt Gott nämlich seine Gnadengaben aus, den einen diese, den andern jene. Die Christen sollen über diese Ungleichheit nicht unzufrieden sein, da die Verschiedenheit der Charismen notwendig ist. Wie der Körper des Menschen nur dann bestehen und gedeihen kann, wenn er viele und ganz verschiedene Glieder und Organe hat, so braucht auch die Kirche, der Leib Christi, zu ihrer Entwicklung die verschiedensten Gnadengaben.

Die mit Charismen Begnadeten waren oft in besonderer Weise befähigt, ein Kirchenamt auszuüben. Zu diesen gehörten die Apostel, Propheten und Lehrer (1 Kor 12, 28), die Vorsteher (Röm 12, 7 f.) und Hirten (Eph 4, 11). Auch solche, die Kräfte, Heilungsgnaden, Hilfeleistungen, Verwaltungen (1 Kor 12, 28), Worte der Weisheit und Erkenntnis (1 Kor 12, 8), Unterscheidung der Geister (1 Kor 12, 10) und die Gabe der Ermahnung (Röm 12, 8) empfangen hatten, halfen mit zur Verbreitung des Glaubens. Eine große Rolle spielte im Gemeindeleben die Glossolalie und die Erklärung der Zungen (1 Kor 12, 10), Gaben, deren Charakter noch immer nicht geklärt ist. Zeugnis von der sittlichen Kraft des Urchristentums legen andere Charismen ab, die ebenfalls der Gemeinschaft nützlich sind, der Glaube (1 Kor 12, 9) und die Mildtätigkeit (Röm 12, 8). Glaube ist hier nicht die Gnade des Glaubens, der den Menschen rechtfertigt, sondern ein besonders fester Glaube, der durch sein überzeugendes Beispiel die Schwachen und Zaudernden mitreißt. So sehr der Apostel auch die Charismen schätzt, so sind sie doch nicht für ihn das Höchste. Ohne die Liebe ist der Mensch nur tönendes Erz und klingende Schelle (1 Kor 13, 1)[171].

---

[170] Röm 12, 6—8; 1 Kor 12, 8—10; 12, 28; 12, 29 f.; 13 u. 14; Eph 4, 11.

[171] Auf die Charismen kann hier nicht näher eingegangen werden. Aus der reichen Literatur seien folgende Werke genannt, in denen die weitere Literatur zu finden ist. J. B. A. Englmann, Von den Charismen 15—23 ist die ältere Literatur aufgeführt. H. Weinel, Die Wirkungen des Hl. Geistes. E. Mosiman, Das Zungenreden. W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes. E. Fascher, *Προφήτης*.

b) Jungfräulichkeit und Ehe.

Auch andere Gnadengaben nennt der Apostel Charisma, die aber nicht zu den Charismen im gewöhnlichen Sinne des Wortes gezählt werden können. Von einem solchen Charisma spricht er 1 Kor 7, 7: „Ich wollte, daß alle Menschen so wären wie ich. Aber ein jeder hat von Gott sein eigenes Charisma, der eine so, der andere anders.“ Der Apostel lebt jungfräulich[172] und wünscht, daß alle Christen so lebten. Indes kann er dies von allen nicht verlangen, weil ein solcher Entschluß nicht allein vom Willen des Menschen, sondern auch von der Gnade Gottes abhängt.

Die Jungfräulichkeit ist deshalb ein Charisma, weil Gott den Menschen zu diesem Stand ruft und ihm durch seine helfende Gnade die Kraft gibt, in diesem Stande nach dem Willen Gottes zu leben. Daß die natürlichen Kräfte des Menschen nicht dazu ausreichen, lehrte die heidnische Umwelt die ersten Christen mit aller Deutlichkeit.

Ebenso ist auch die Ehe ein Charisma Gottes. Obwohl Paulus die Jungfräulichkeit höher schätzt als die Ehe, erklärt er ausdrücklich, daß Heiraten keine Sünde sei (1 Kor 7, 28. 36); er empfiehlt es sogar denen, die nicht enthaltsam leben können: „Denn es ist besser, zu heiraten, als vom Feuer (der Leidenschaft) aufgezehrt zu werden“ (1 Kor 7, 9). So ist auch die Ehe ebenso wie die Jungfräulichkeit ein heiliger Stand, der auf Gottes Gnade beruht. Gott bestimmt den Menschen auch zur Ehe und stattet ihn mit vielen Gnaden aus, damit die Ehe unter Christen eine wahrhaft christliche sei, ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit der Kirche (Eph 5, 23—27).

Schon Chrysostomus macht darauf aufmerksam, daß der Apostel Jungfräulichkeit und Ehe eine Gnadengabe, nicht eine Tugend nennt[173]. Die Tugend erhält der Mensch nicht von Gott, sie ist keine Gabe, sondern eine gewisse Fertigkeit und Leichtigkeit im Tun des Guten, die der Mensch mit Hilfe der göttlichen Gnade sich selbst in mühevoller Arbeit erwerben muß. Darin unterscheidet sich dieses Charisma von den Charismen im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Diese geben den Begnadeten sofort die Fähigkeit, ihre Gaben in vollem Maße zu gebrauchen. Der Geist Gottes spricht aus ihnen und wirkt in ihnen, so daß die Charismatiker nur dem Antrieb des Geistes zu folgen brauchen. Das Charisma, von dem Paulus 1 Kor 7, 7 spricht, ist

[172] Vgl. E. Fascher, Zur Witwerschaft des Paulus und der Auslegung von 1 Kor 7.

[173] PG 61, 153. Vgl. Theophylakt, PG 124, 641.

dagegen eine Gabe, die zu ihrer vollen Entfaltung eine besondere Willensleistung vom Menschen verlangt.

c) Amtsgnade.

Wie oben ausgeführt, sind die mit Charismen Begabten die besten Helfer der Apostel gewesen, zumal ihnen kirchliche Ämter übertragen wurden. Charisma und Amt gehen ineinander über, so daß man heute nicht mit Sicherheit sagen kann, wo Paulus von einem kirchlichen Amt und wo er von Charismen redet[174].

Nähere Angaben macht der Apostel nur in den Pastoralbriefen. Er erinnert seinen Schüler Timotheus an das empfangene Charisma: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe, die dir infolge von Weissagungen unter Handauflegung des Presbyteriums verliehen wurde“ (1 Tim 4, 14), und fordert ihn auf: „Deswegen ermahne ich dich, Gottes Gnadengabe anzufachen, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände“ (2 Tim 1, 6)[175]. Beide Stellen beziehen sich auf den gleichen Augenblick, in dem Timotheus durch die Handauflegung des Apostels das Charisma erhielt. Durch *διὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* wird die werkzeugliche Ursache der Gnadenübermittlung genannt[176]. Mit dem Apostel haben auch die anwesenden Presbyter dem Timotheus die Hände aufgelegt *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου* (1 Tim 4, 14). Dieser Handauflegung kommt nur eine untergeordnete Bedeutung zu, sie begleitet die des Apostels (*μετά*). Der Ritus der Handauflegung war schon bei den Juden ein Symbol und Mittel, übernatürliche Gewalten und Kräfte zu übertragen, besonders solche, die zur Ausübung des Priester- oder eines Führeramtes befähigten[177]. Dieselbe Bedeutung hat der Ritus im NT[178]. „Daß man in der Handauflegung die Verleihung des zum Amte nötigen Charismas sah — und nicht bloß einen symbolischen Akt —, ist aus den Timotheusstellen deutlich, und daß diese erst eine spätere Vorstellung aus-

---

174 Vgl. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche. W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes 134—153.

175 G. P. Wetter 181 konstruiert einen Unterschied zwischen dem Charisma der Korintherbriefe und dem der Pastoralbriefe, der darin bestehen soll, daß der Verfasser der Pastoralbriefe mahnt, das Charisma nicht zu vernachlässigen. Dieselbe Mahnung findet sich aber auch im ersten Korintherbrief (12, 31; 14, 1. 39).

176 Über *χειροτονεῖν* vgl. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche 10—15; 397. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum. A. Steinmann, Die Apostelgeschichte 234.

177 Gen 48, 13—22; Num 8, 10; u. ö.

178 Apg 6, 6; 8, 17—19; 9, 12; 13, 3; 19, 6

drücken, ist unwahrscheinlich. Die Handauflegung war also gewiß sakramental“ [179].

Der Handauflegung ist noch etwas vorausgegangen, sie geschah *διὰ προφητείας* (1 Tim 4, 14). Dieses *διά* c. gen. hat nicht die gleiche Bedeutung wie das 2 Tim 1, 6. Es ist vielmehr zu übersetzen mit „infolge“, „auf Grund von“ [180].

Nachdem der Hl. Geist durch eine Prophezeiung den Timotheus als geeignet zum geistlichen Amt bestimmt hat, legen Paulus und die anwesenden Presbyter ihm die Hände auf und verleihen ihm dadurch die Amtsgnade. J. Behm stellt den Vorgang äußerlich zwar ebenso, aber seinem Wesen nach ganz anders dar: „Damals hat er ja durch ein Wort aus Prophetenmund von Gott selbst die innere Gewißheit seiner charismatischen Ausrüstung empfangen. Und dann hat auch das ganze Presbyterium seiner Vaterstadt seine Befähigung und Würdigkeit für das ihm zugedachte Lehramt anerkannt und ihm dasselbe feierlich, unter Handauflegung, übertragen“ [181]. Danach soll Timotheus unmittelbar vom Hl. Geist das Charisma erhalten haben, die Handauflegung sei ein bloßes Symbol, durch das die Gnadengabe des Timotheus kirchlich anerkannt wurde. Aber dagegen spricht, daß der Apostel 2 Tim 1, 6 sagt, er habe seinem Schüler das Charisma durch Handauflegung übertragen [182]. Außerdem zeigt schon J. Behms Erklärung „*ὃ ἐδόθη σοι* wäre dann soviel als ‚das dir subjektiv gegeben ist‘ = dessen du gewiß gemacht bist“ [183], welche Schwierigkeiten der Text seiner Deutung bereitet.

H. Daechsel erklärt die Stelle ähnlich und schreibt noch zur Begründung: „Menschen können einander nur Aufgaben, aber nicht geistliche Gaben übertragen, das kann nur Gott“ [184]. Es ist richtig, daß Menschen aus eigener Machtvollkommenheit übernatürliche Gaben andern nicht übertragen können. Aber Paulus hat von Christus solche empfangen und sie an Timotheus weitergegeben. Daß das Charisma nicht allein darin besteht, daß Paulus dem Timotheus nur den Auftrag gegeben habe, der Kirche in Ephesus vorzustehen, lehrt der Ausdruck Gottes Gnadengabe, den man nur gezwungen auf einen bloßen Auftrag des Apostels beziehen kann. Auch bedeutet Charisma

---

179 A. v. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 20.

180 M. Meinertz, Pastoralbriefe 60.

181 Die Handauflegung 50.

182 Vgl. 1 Tim 5, 22.

183 Die Handauflegung 47.

184 Kulturhistorische Streifzüge 18.

nicht das Amt als Würde, sondern die Amtsgnade, die den Timotheus befähigt, das ihm übertragene Amt gut zu verwalten. Das beweist schon das Verbum ἀναζωπυρεῖν (2 Tim 1, 6). Denn wiederanfachen, beleben kann man nicht ein Amt, sondern Kräfte, die wenig gebraucht schwach wurden.

Obwohl A. v. Harnack den sakramentalen Charakter der Handauflegung anerkennt, schreibt er weiter: „Wie alt die Vorstellung von der Übertragung der Amtsgewalt des Ordinators auf den Ordinanden und der Gedanke der Sukzession ist (beides ist nicht dasselbe), wissen wir nicht“[185]. Wenn auch beide Begriffe nicht identisch sind, so hängen sie doch aufs innigste zusammen. Gott Vater hat seinem Sohn alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben (Mt 28, 18) und hat ihn auf die Erde gesandt (Jo 4, 34). Vor seiner Himmelfahrt überträgt Christus seine Gewalten den Aposteln: Eucharistiefeier (Lk 22, 19), die Vollmacht zu taufen (Mt 28, 19) und Sünden nachzulassen (Jo 20, 23) und sendet sie, wie er vom Vater gesandt ist (Jo 20, 21). Dasselbe tun die Apostel, indem sie ihre Gewalten Gehilfen übertragen, als die Kirche sich weiter ausbreitete; deshalb haben auch diese ihre Gewalten von Gott[186]. Tauchte ein Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Gewalt eines Amtsträgers auf, dann bestand die einzige Möglichkeit, den Sachverhalt zu klären, darin, daß man nachforschte, von wem er sein Amt erhalten habe. Wenn er seine Gewalt in letzter Linie auf Gott zurückführen konnte, mußte er Anerkennung finden. Darauf hat sich Paulus immer berufen, so oft die Rechtmäßigkeit seines Apostolats bezweifelt wurde. Der Gedanke der Sukzession ist daher mit dem der Amtsübertragung verknüpft, von ihm nicht zu trennen und hat schon im Urchristentum die größte Bedeutung gehabt.

Das Charisma, das Timotheus erhalten hat, ist eine dauernde Gabe. Wenn es in ihm auch nicht seine volle Wirkung zeigt, ist es doch vorhanden und braucht nur wie ein glimmendes Feuer zu neuer Glut angefacht zu werden, um seine frühere Macht zu zeigen. Deshalb erinnert der Apostel den Timotheus an die Kraft des Charisma: „Hat uns doch Gott nicht den Geist der Furchtsamkeit gegeben, sondern den der Kraft, Liebe und Besonnenheit“ (2 Tim 1, 7).

Timotheus ist der Stellvertreter des Apostels: „Du aber sei in allem nüchtern, ertrage Leiden, verrichte das Werk eines Evangelisten, erfülle deinen Dienst. Denn ich werde schon

---

[185] Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung 20.

[186] Vgl. Clemens Romanus, Ad Cor I 42, 1 (ed. O. v. Gebhardt u. A. v. Harnack 66—68).

zum Opfer und die Zeit meiner Auflösung ist da“ (2 Tim 4, 5 f.). Er besitzt Vollmachten und Pflichten, die sonst niemand in der Gemeinde hat. Wie Paulus von Gott gesandt ist, das Evangelium zu verkünden (1 Kor 1, 17), so soll auch Timotheus das Wort Gottes, das er von dem Apostel und von vielen Zeugen empfangen hat, zuverlässigen Leuten anvertrauen, damit es so von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werde (2 Tim 2, 2). Ebenso soll Timotheus das von Paulus erhaltene Charisma andern weitergeben. Als strenge Pflicht schärft ihm der Apostel ein, bei der Auswahl der Presbyter sorgfältig vorzugehen: „Lege niemand voreilig die Hände auf und nimm keinen Anteil an fremden Sünden“ (1 Tim 5, 22).

d) Apostolat.

Gott beruft einen jeden Menschen in einen bestimmten Stand (1 Kor 7, 24). Als vor Damaskus der Ruf Gottes an Paulus erging, folgte er ohne Zögern und stellte sich ganz in den Dienst Gottes. Wenn schon in andern Berufen der Wille Gottes maßgebend ist, dann um so mehr beim Apostolat, dessen Pflichten der Mensch auch nicht im geringsten durch eigene Kraft erfüllen kann. „Ein jeder Hohepriester wird von Menschen genommen und für Menschen eingesetzt“ (Hebr 5, 1), „aber niemand nimmt sich selbst die Ehre, sondern nur der, welcher von Gott gerufen ist gleich Aaron“ (Hebr 5, 4). Diese Worte gelten von jedem Priester. So hat auch Paulus sich nicht selbst zum Apostel gemacht, sondern Gott hat ihn berufen: „Es kam die Zeit, da gefiel es dem, der mich von meiner Mutter Schoß an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren“ (Gal 1, 15 f.). Das geschah ohne, ja wider den Willen des Apostels. Denn Christus berief gerade ihn, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, die Kirche Gottes zu vernichten (Gal 1, 13). Gottes Gnade aber ist stärker als sein Fanatismus und macht ihn zu ihrem gefügigen Werkzeug, das mehr als alle andern Apostel zur Ausbreitung des Evangeliums beitragen sollte.

Paulus erkennt es gerne an, daß er durch die Gnade Gottes berufen wurde (Gal 1, 15), den Heiden das Evangelium zu predigen, „dessen Diener ich geworden bin nach der Gabe der Gnade Gottes, die mir durch seine Machtwirkung verliehen wurde“ (Eph 3, 7). G. P. Wetter faßt Charis Gal 1, 15 als Hypostase Gottes auf[187], sie ist aber nichts weiter als eine Eigenschaft Gottes, seine Güte. Dankbaren Herzens gedenkt

---

[187] S. 26.

Paulus der Güte Gottes, die ihn so reich begnadet hat, ihn, der „früher ein Lästerer, Verfolger und Bedrücker" (1 Tim 1,13) war. Seinen Anspruch, wahrer Apostel zu sein, begründet Paulus damit, daß auch er wie die andern Apostel von Christus berufen sei. Mit besonderem Nachdruck tut er es den Galatern gegenüber, denen judaistische Wanderprediger einredeten, er stehe nicht gleichberechtigt neben den Altaposteln: „Paulus, Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat" (Gal 1,1). Ebenso betont er seine Autorität zu Anfang der andern Briefe, wenn er schreibt „Berufener Apostel"[188] und „Apostel Jesu Christi"[189]. Nur in den beiden Briefen an die Thessalonicher nennt er seinen Namen, ohne die apostolische Würde hervorzuheben, wahrscheinlich deshalb, weil damals sein Apostolat noch nicht bestritten wurde.

Von seinen Pflichten als Apostel spricht Paulus oft. Ihm, „dem Geringsten von allen Heiligen, ist die Gnade zuteil geworden, den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden und alle darüber aufzuklären, wie das Geheimnis sich verwirklicht hat, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, verborgen war. Jetzt aber soll durch die Kirche den Herrschaften und Mächten im Himmel kundgemacht werden die mannigfache Weisheit Gottes" (Eph 3,8—10). Die „Gnade" des Apostels besteht darin, „ein *λειτουργός* Jesu Christi für die Heiden zu sein und den heiligen Dienst am Evangelium Gottes zu versehen, damit die Opfergabe der Heiden Gott wohlgefällig sei, geheiligt durch den Heiligen Geist" (Röm 15,15 f.). Das Bewußtsein, ein Apostel Christi, d. h. ein Gesandter Christi, zu sein, erfüllt sein ganzes Wesen und treibt ihn rastlos von einem Ort zum andern: „Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, habe ich keinen Ruhm. Denn ein Zwang liegt auf mir. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete" (1 Kor 9,16).

Diese schwere Pflicht zu erfüllen, hat Gott dem Apostel dadurch möglich gemacht, daß er ihm seine Gnade als Kraft und Stärkung in reichlichem Maß zukommen ließ (Röm 15,18 f.). Denn Übermenschliches ist auf die Schultern des Apostels gelegt, so daß er fast zusammenbricht. Im 2. Korintherbrief spricht er sich darüber aus: „In allem werden wir bedrängt, aber nicht erdrückt, wir sind in Not, aber nicht in Verzweiflung, wir werden verfolgt, aber nicht im Stich gelassen, wir werden niedergeworfen, aber nicht vernichtet, wir tragen jeder-

---

188 Röm 1,1; 1 Kor 1,1.

189 2 Kor 1,1; Eph 1,1; Kol 1,1; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1; Tit 1,1. Vgl. Phil 1,1; Phm 1.

zeit das Hinsterben Jesu umher, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde" (2 Kor 4,8—10). Ganz knapp sind seine Worte, aber sie reden eine deutliche Sprache von den unzähligen Mühen und Enttäuschungen seiner apostolischen Tätigkeit. Gott hat das alles zugelassen, damit alle erkennen sollen, daß nicht der Tüchtigkeit des Apostels, sondern der Kraft Gottes die großen Erfolge zu verdanken seien (2 Kor 4,7).

Zu den Schwierigkeiten, die sein Beruf als Lehrer der Heiden mit sich bringt, kommen noch persönliche Leiden, die dem Apostel die Heidenmission erschweren: „Deshalb wurde mir, damit ich mich nicht überhebe, ein Stachel im Fleisch gegeben, ein Engel des Satans, auf daß er mir Fausthiebe erteile, damit ich mich nicht überhebe" (2 Kor 12,7). Mag Paulus unter dem „Stachel im Fleisch, dem Engel des Satans" schwere Versuchungen oder körperliche Leiden verstehen[190], das ist gewiß, daß ihm dadurch große Qualen bereitet wurden. Deshalb hat der Apostel den Herrn dreimal gebeten, er möge dieses Leid von ihm nehmen: „Und er hat mir gesagt: Es genügt dir meine Gnade. Denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung" (2 Kor 12,9). Chrysostomus hält Charis für die Gabe, Wunder zu wirken[191]. Aber schon Ambrosiaster versteht unter Charis die helfende Gnade, die dem Apostel übernatürliche Kräfte verleiht, die Mühen zu ertragen, oder welche die Zeit des Leidens abkürzt[192]. Der ersten Deutung folgen die meisten neueren Exegeten[193]. Diesen Sinn fordern auch die folgenden Worte: „Denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung. Sehr gern will ich mich um so mehr meiner Schwachheiten rühmen, damit Christi Kraft sich auf mir niederlasse" 2 Kor 12,9). Gotteskraft und Schwäche des Menschen vollbringen vereint die Tat: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (2 Kor, 12,10). „Meine Gnade" V. 9 und „Christi Kraft" V. 10 sind synonyme Ausdrücke und bezeichnen die göttlichen Gnadenkräfte, mit deren Hilfe Paulus seine Aufgabe erfüllen kann.

Gerade bei den großen Hindernissen in der Missionsarbeit des Apostels zeigt sich, wie machtvoll Gottes Gnade im Menschen wirkt. Unter ihrem segensreichen Einfluß übt Paulus seine Tätigkeit aus: „Unser Ruhm ist nämlich dieser: das Zeugnis unseres

---

190 Vgl. H. Fischer, Die Krankheit des Apostels Paulus.

191 PG 61, 578.

192 PL 17, 331.

193 Vgl. A. Bisping, 2. Korintherbrief 145. A. Schäfer, Korintherbriefe 538. R. Cornely, 2. Korintherbrief 328. Ph. Bachmann, 2. Korintherbrief 401 f. H. Windisch, 2. Korintherbrief 391.

Gewissens, daß wir in Gottes Heiligkeit und Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade in der Welt gewandert sind, in überreichem Maße aber bei euch" (2 Kor 1, 12).

Einige neuere Exegeten behaupten, Chrysostomus verstehe unter *ἐν χάριτι θεοῦ* die Gabe, Wunder zu wirken[194]. Aber er schreibt: „Von der Weisheit und Macht, die Gott uns verliehen, geben wir offenkundige Erweise durch Wunderwerke, durch Überwindung von Weisen, Rednern und Philosophen, von Königen und Völkern, und zwar ohne daß wir gelehrt sind oder menschliche Weisheit zu Hilfe nehmen"[195].

Seine erfolgreiche Tätigkeit in Korinth schreibt der Apostel der Gnade Gottes zu, nicht seinen natürlichen Kräften. Charis faßt hier alle übernatürlichen Kräfte zusammen, die dem Apostel mit seinem Amt verliehen sind, und die ihn instand setzen, menschliche Weisheit und Ränke zu überwinden.

Freimütig gibt Paulus zu, daß er nur ein Werkzeug der Gnade ist und schreibt all das, was er ist und getan hat, ihrer Macht zu: „Durch die Gnade bin ich, was ich bin, und seine mir verliehene Gnade ist nicht wirkungslos geblieben, sondern mehr als alle andern habe ich gearbeitet, aber nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir" (1 Kor 15, 10). Charis hat in diesem Vers verschiedene Bedeutungen. Wenn Paulus sagt, er sei durch Gottes Gnade Apostel geworden, hebt er hervor, daß er nicht durch sein Verdienst, sondern durch die unverdiente Huld Gottes sein hohes Amt erhalten habe. Mit der Berufung zum Apostel hat Gott ihm auch die Kraft verliehen, seine Aufgabe lösen zu können. So hat nicht er, sondern die Gnade Gottes, die mit ihm ist, gearbeitet. Die Charis ist es also, welche handelt, aber im und durch den Apostel. So wirken die allmächtige Gnade und der schwache Apostel vereint an der Bekehrung der Menschen, doch so, daß der weitaus größere und wichtigere Anteil der Gnade zukommt. Darum kann Paulus sagen, daß nicht er, sondern die Gnade gearbeitet habe.

Weil Paulus durch Gottes Gnade berufen und nur mit ihrer Hilfe sein Amt ausüben kann, nennt er den Apostolat „die mir von Gott verliehene Gnade" (Röm 15, 15). Diese Charis hat er nicht zu seinem Nutzen erhalten, sondern zum „Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4, 12).

Charis ist ein häufiger Ausdruck für Apostolat. Röm 1, 5 sind beide Begriffe durch *καί* verbunden: Jesus Christus, „durch den wir empfangen haben Gnade und Apostolat". *Χάριν καὶ ἀπο-*

---

[194] Vgl. C. Heinrici, 2. Korintherbrief 71. R. Cornely, 2. Korintherbrief 33.

[195] PG 61, 406.

στολήν ist am besten als Hendiadioin zu nehmen, „die Gnade des Apostolats“[196]. Charis gibt nur gegenüber *ἀποστολή* die innere Ausrüstung zum Apostel, die Gnadenkraft an[197].

Die empfangene Gnade leitet seine Missionsarbeit: „Nach der mir gegebenen Charis Gottes habe ich wie ein weiser Baumeister das Fundament gelegt, ein anderer aber baut darauf“ (1 Kor 3, 10). Sein Beruf ist es, überall die Samenkörner des Evangeliums auszustreuen; wenn die Saat aufgegangen ist, überläßt er die weitere Arbeit seinen Gehilfen und eilt in die nächste Stadt. Er legt überall das Fundament, das Jesus Christus ist (1 Kor 3, 11), und daß er es gut legt, verdankt er seiner Gnade.

Auf die Autorität, die ihm seine Charis verleiht, beruft sich Paulus Röm 12, 3: „Ich sage nämlich kraft der mir gegebenen Gnade einem jeden, der bei euch ist, sich nicht zu überheben . . .“. Da der Apostel noch nicht in Rom gepredigt hat, beruft er sich auf seine Apostelwürde, als er den Römern Ermahnungen erteilt. Überhaupt enthält der Brief Grundwahrheiten des Christentums, die den Römern schon bekannt sind. Deshalb weist er noch einmal auf sein Amt hin, um die Römer nicht zu verletzen: „Ich schrieb euch zum Teil kühner als einer, der euch daran erinnert, wegen der mir von Gott gegebenen Gnade“ (Röm 15, 15).

Zu beachten ist, daß Paulus sein Apostolat nie Charisma nennt, ein Zeichen, wie verschieden beide Gaben sind. Deshalb darf man den Ausdruck „apostolisches Charisma“[198] auf Paulus oder einen der Urapostel nicht anwenden, da diese Bezeichnung leicht irreführend ist. Es gibt zwar „apostolische Charismen“, aber diese haben nicht die Urapostel, sondern andere Christen erhalten (1 Kor 12, 28 f.). Wohl nennt Paulus seine Errettung aus schwerer Lebensgefahr ein Charisma (2 Kor 1, 11); denn es ist ein Gnadengeschenk Gottes, daß er mit dem Leben davonkam und seine Aufgabe beenden konnte.

An seiner Gnade können auch andere Christen teilnehmen: „Wie es denn Pflicht für mich ist, hierauf für euch alle bedacht zu sein, weil ich euch im Herzen trage, die ihr Mitgenossen meiner Gnade seid in meinen Fesseln, wie in der Verteidigung

---

[196] Vgl. Chrysostomus, PG 60, 398. G. Estius, Römerbrief I 11. A. Bisping, Römerbrief 82. R. Cornely, Römerbrief 47. (Hier ist ein guter Überblick über die verschiedenen Deutungen.) J. Sickenberger, Römerbrief 157.

[197] Vgl. A. Schettler, Die paulinische Formel durch Christus 49. A. Schäfer, Römerbrief 51. F. Gutjahr, Römerbrief 10.

[198] Vgl. G. P. Wetter 174 und vor allem E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im NT, der nachzuweisen sucht, daß der Apostolat nur ein Charisma sei.

und Befestigung des Evangeliums“ (Phil 1, 7). Die Vulgata hat statt *χάριτος*: *χαρᾶς* gelesen, denn sie übersetzt gaudii mei. Doch ist diese Lesart zu wenig bezeugt. *Μου τῆς χάριτος* ist die Gnade des Apostolats, die Paulus sonst *χάρις ἡ δοθεῖσα μοι* oder *ἡ εἰς ἐμέ* nennt. Trotz der Gefangenschaft hat der Apostel Gelegenheit das Evangelium zu verkünden (Phil 1, 12—18). Da er aber sein Handwerk nicht ausüben kann, ist ihm das Almosen der Philipper, das Epaphroditus überbracht hat, eine große Hilfe. Von materiellen Sorgen befreit, kann er sich ganz seinem apostolischen Beruf widmen, ohne der Gemeinde zur Last zu fallen. So tragen die Philipper durch ihre Gaben zur schnelleren Ausbreitung des Evangeliums bei, sie nehmen teil an der Charis des Apostels.

Charis kann an dieser Stelle nicht ganz allgemein als Heil, Heilsgnade verstanden werden, wie einige meinen[199], da diese Auffassung nicht dem Zusammenhang gerecht wird. Paulus dankt den Philippern für ihre rege Anteilnahme an der Verbreitung des Evangeliums (Phil 1, 3—5). Vertrauensvoll hofft der Apostel, daß sie ihrem Vorsatz treu bleiben werden (1, 6). So arbeiten sie mit an der Lebensaufgabe des Völkerapostels, sie sind Genossen seiner Charis; die *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (1, 5) ist das Band, das den Apostel und die Philipper verbindet. Deshalb ist auch jene Ansicht abzulehnen, die unter Charis die äußere bedrängte Lage des Apostels und der Philipper versteht[200].

Der Apostel der Gnade weiß selbst am besten, daß sein Leben und seine Erfolge nur ein Werk der Gnade Gottes sind; deshalb wird er nicht müde, selbst Gott dafür zu danken und die Christen zum Dank aufzufordern[201].

§ 13. Charis als Heilsordnung.

Der tiefste Grund für die Erlösung der Menschen ist die Charis Gottes. Diese offenbart sich den Menschen auch in der Heilsordnung, die Gott zur Erlösung der Menschen bestimmt hat; auch sie ist deshalb ein Gnadengeschenk Gottes, eine Charis. Notwendigerweise muß diese Charis bei ihrer Wirksamkeit in Gegensatz treten zum atl Gesetz und zur Sünde.

Gott hatte den Juden das Gesetz gegeben, damit es ein Erzieher auf Christus hin sei (Gal 3, 24). Aber die Juden verkann-

---

[199] Vgl. J. B. Lightfoot, Philipperbrief 85. P. Ewald, Philipperbrief 61 f. G. P. Wetter 79 f.

[200] Chrysostomus, PG 62, 186. Theodoret, PG 82, 561. W. Lueken, Philipperbrief 386. E. Lohmeyer, Philipperbrief 26.

[201] Vgl. unten S. 83—95.

ten seine zeitliche Bedeutung und legten ihm dauernde Geltung bei. Es war ihre Heilsordnung, die alle, welche es getreu befolgten, gerecht machte. Da es Gerechtigkeit bringen sollte, wurde es als eine große Gnade betrachtet, die Gott aus Güte dem Volk Israel geschenkt hat: „Ergreifend klingt das Bekenntnis Hillels zum Gesetz: Viel Fleisch viele Würmer, viele Schätze viele Sorgen, viele Frauen viel Aberglauben, . . . aber viel Tora viel Leben, viel Schule viel Weisheit, viel Gerechtigkeit viel Frieden“ [202]. Nach jüdischer Anschauung ist der Mensch allein der leistende Teil, Gott spricht nur auf Grund der vorliegenden Taten das Urteil aus. Insofern kommt aber auch der Gnadengedanke zum Durchbruch, als Gott Milde walten läßt und sich mit einer geringen Leistung begnügt. Gnade aber ist hier mehr Barmherzigkeit, die den Menschen schon dann gerecht spricht, wenn er auch nur wenige gute Werke aufzuweisen hat. Gnade ist also im Judentum nicht das Heilsprinzip wie bei Paulus, die alleinige Heilsmacht ist vielmehr das Gesetz. Dieser Anschauung gegenüber betont der Apostel, daß das Gesetz die erstrebte Gerechtigkeit nicht schenken kann (Gal 3, 11). „Der Unterschied in der Auffassung des Paulus und des palästinensischen Judentums liegt in der Beziehung der Gnade zum Gesetz. Das Judentum eint beide Begriffe, Paulus trennt sie“ [203]. Wenn man den verschiedenen Sinn von Gnade bei den Juden und bei Paulus beachtet, geben diese Worte die Verschiedenheit der Anschauungen gut wieder.

Da das Gesetz die Gerechtigkeit nicht verleihen konnte, führte es, obwohl es an sich gut war, zur Sünde, in die Knechtschaft des Satans [204], so daß die Juden in derselben Lage waren wie die Heiden (Röm 3, 9).

Der Satan ist der Gott dieser Welt (2 Kor 4, 4), sein Reich ist das Reich der Sünde. *Ἁμαρτία* ist in den paulinischen Briefen oft die von den Menschen begangene Sünde (1 Kor 15, 3; u. ö.), aber auch „der Boden, auf dem die einzelnen Tatsünden keimen“ [205], die böse Macht, in deren Sklaverei die Menschen stehen und sündigen [206]. Die Sünde tritt wie eine selbständige Macht

[202] W. Bousset, Die Religion des Judentums 119 f. C. Montefiore, Rabbinic Judaism and Epistles of St. Paul 174—181. (Der ganze Artikel 161—217 ist eine Verteidigung der Lehre vom Gesetz.) A. Steinmann, Zum Werdegang des Paulus 36.

[203] H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsus 165.

[204] Vgl. A. Steinmann, Galaterbrief 96 f.

[205] H. J. Oemmelen, Zur dogmatischen Auswertung von Röm 5, 12—14, 10.

[206] Vgl. K. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus 11. J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtot beim Apostel Paulus 220—226.

auf, die unerbittlich über alle Menschen herrscht. Mit ergreifenden Worten beschreibt der Apostel im Römerbrief diese drückende Knechtschaft, unter deren Joch die Menschen seufzen, ohne es jedoch abwerfen zu können. Der Mensch ist unter die Herrschaft der Sünde verkauft (7, 14) und ist ihr Sklave (6, 17. 20). Sie übt ihre Herrschaft über den Menschen aus, indem sie seine Begierlichkeit reizt (7, 8) und ihn so zum Sündigen verführt (6, 12); sie wohnt im Menschen und wirkt nicht das Gute, das der Mensch will, sondern das Böse, das er nicht will (7, 18), so daß der Leib des Menschen ein Sündenleib ist (6, 6); sie erteilt harte Befehle (7, 23), denen der Mensch tatsächlich nachkommt, obwohl er das Böse, das er tut, haßt. Bei der Betrachtung dieser peinigenden Knechtschaft ruft Paulus aus: „Wer wird mich befreien aus dem Leibe dieses Todes?“ (7, 24). Die Sünde aber ist erbarmungslos, sie täuscht den Menschen, tötet ihn (7, 11) und zahlt als Sold für treu erfüllte Dienste einen Lohn, der ihrer würdig ist: den ewigen Tod (6, 23).

In dieses verzweiflungsvolle Dunkel leuchtet aber wie eine hellstrahlende Sonne die Gnade Gottes hinein (Tit 2, 11) und tritt der Sündenmacht entgegen. Zwei starke Gewalten stehen einander gegenüber, beide groß und mächtig, aber wenn die Sünde auch noch so mächtig ist, unendlich mächtiger ist die Gnade Gottes: „Wo aber die Sünde sich gemehrt hat, ist die Gnade überreich geworden, damit, wie die Sünde im Tode herrschte, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit für das ewige Leben“ (Röm 5, 20 f.).

Die unumschränkte Herrschaft der Sünde über das Menschengeschlecht hat der Sohn Gottes durch das am Kreuz vergossene Blut gebrochen (Kol 1, 20). Doch ist damit ihre Macht über die Menschen noch nicht ganz vernichtet. Nur der ist ihrer Herrschaft entrissen, der sich auf Christus Jesus taufen läßt (Röm 6, 3). Dadurch erleidet der Täufling in geheimnisvoller Weise den Tod und das Begräbnis des Herrn: „Wir wurden also durch die Taufe auf den Tod mit ihm begraben, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten erweckt worden ist, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln (Röm 6, 4). Wie Christus nicht nur wegen der Sünde gestorben ist, sondern auch für die Sünde, so ist auch der Christ, der vorher tot war durch seine Sünden, jetzt tot für die Sünde [207]. Der Christ, der aus der Taufe steigt, ist ein neuer Mensch, der alte, welcher der Sünde diente, ist tot. Deswegen hat die Sünde keine Gewalt über den Christen: „Die Sünde wird nicht

[207] Vgl. E. Tobac; Le problem de la justification dans St. Paul 190.

mehr Herr über euch werden, denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6, 14). Charis nennt Paulus die neue Heilsmacht, die seit dem Erlösungstode Christi auf der Erde herrscht. Machtvoll und segensreich ist ihr Wirken. Sie befreit den Menschen von dem Gesetz (Gal 5, 1) und von der Sünde (Röm 6, 17) und macht ihn nach Tilgung der Sündenschuld lebendig (Kol 2, 13 f.), so daß der Mensch in neuem Leben wandelt (Röm 6, 4). Die Charis hat die Christen aus harter Sklaverei zur wahren Freiheit geführt, zur Freiheit der Kinder Gottes: „Als wir unmündig waren, mußten wir Sklavendienste den Elementen der Welt leisten. Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn. . . . Er sollte die unter dem Gesetz loskaufen, damit wir an Kindesstatt angenommen würden“ (Gal 4, 3—5).

Das Gesetz enthielt viele Gebote, die der Mensch nicht erfüllen konnte, die Gnade aber verleiht dem Menschen auch die Kraft, die Gebote der neuen Heilsordnung zu erfüllen. Als Gnadenlohn erhält der Christ einen Lohn, der jedes Verdienst weit übersteigt, die ewige Seligkeit.

Wie die Juden einst unter dem Gesetz waren, so sind die Christen unter der Gnade (Röm 6, 14 f.). Zu beachten ist die Präposition *ὑπό* c. acc. Sie steht nach F. Passow[208] zur Bezeichnung der Richtung und des Gelangens, der Erstreckung unterhalb oder innerhalb eines Gegenstandes und der moralischen Unterordnung, und zwar nicht bloß bei solchen Verben, die das Abhängigkeitsverhältnis als eintretend, sondern auch bei solchen, die dasselbe als bereits bestehend angeben, z. B. *εἶναι ὑπὸ βασιλέα*. Derselbe Sinn findet sich auch in der hellenistischen Zeit[209].

Paulus stellt sich die Charis als eine Herrscherin vor, die ihren Untertanen Glück und Segen schenkt. Für die große Machtfülle der Sünde und Charis über ihre Untertanen sind bemerkenswert die Verba *βασιλεύειν* und *κυριεύειν* (Röm 5, 14. 17. 21; 6, 9. 12. 14). Wie ein damaliger *βασιλεύς* oder *κύριος* über seine Untertanen verfügen konnte, wie er wollte, so übt auch die Charis ihre Herrschaft aus und nimmt alle Kräfte des Menschen für ihren Dienst in Anspruch. Christ sein und doch unter der Herrschaft der Sünde stehen, ist nicht möglich, denn nur einem Herrn kann der Mensch dienen.

Einst waren die Christen *δοῦλοι* der Sünde, jetzt sind sie *δοῦλοι* der Gerechtigkeit (Röm 6, 17 f.). Aber ganz verschieden

---

[208] Wörterbuch II 2, 2110 f.

[209] Vgl. G. Kuhring, Praepositiones 16. 18.

ist der Dienst[210]. Jener war schlimmer als jede irdische Sklaverei. Röm 1, 24—32 zählt Paulus die „schmachvollen Leidenschaften“ auf, denen sich die Menschen als gehorsame Knechte der Sünde hingaben und durch diese ihre Menschenwürde entweihten. In zeitliches und ewiges Unglück bringt die Sünde ihre Sklaven, ohne daß diese je die Möglichkeit besitzen, aus eigener Kraft das widerwillig getragene Joch abzuwerfen. Ganz anders die Gnadenherrschaft. Der Christ ist zwar auch ein *δοῦλος*, aber ein *δοῦλος* der Gnade. Unter ihrer Führung vollbringt er Werke, die seinem Namen Ehre machen: „Die Frucht des Geistes hingegen besteht in Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte, Wohlwollen, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit“ (Gal 5, 22 f.).

Ebensowenig ist die Herrschaft der Gnade in gleiche Linie zu stellen mit der des Gesetzes. Dieses hat nur zeitweilige Geltung (Gal 3, 24), jene übt ewig ihre Herrschaft aus (Röm 5, 21). Das Gesetz gibt wohl viele Vorschriften, die aber der schwache, zum Bösen geneigte Mensch nicht restlos beobachten kann. Im Dienst der Gnade erhält dagegen der Mensch reichliche Hilfe, um die Pflichten des neuen Dienstes zu erfüllen.

Der Sieg der Gnade wird am Jüngsten Tage vollkommen sein, wenn Sünde und Tod ganz vernichtet sein werden: „Wenn aber dieses Vergängliche Unvergänglichkeit angezogen haben wird und dieses Sterbliche Unsterblichkeit, dann wird in Erfüllung gehen das Wort, das geschrieben steht: Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber das Gesetz. Dank sei Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus“ (1 Kor 15, 54—57).

Paulus ist der Herold der Gnade Gottes und wird nicht müde, ihre Macht zu verkünden. Trotzdem muß er sich den Galatern gegenüber noch verteidigen: „Ich verachte nicht die Gnade Gottes; denn käme durch das Gesetz Rechtfertigung, dann wäre Christus umsonst gestorben“ (2, 21). Charis ist hier das ntl Heilsprinzip, das den Menschen die Rechtfertigung schenkt, denn Gnade und Gesetz stehen einander gegenüber. Nicht das Gesetz, sondern die Gnade Gottes rechtfertigt den Sünder vermittelst der Kraft, die ihr der Kreuzestod Christi verleiht.

Etwas anders ist der Sinn, wenn Paulus sagt, der Christ sei in der Gnade. Seitdem der Mensch von Sünde und Gesetz befreit ist, befindet er sich in einer andern Lebenssphäre, er ist nicht nur unter der Gnade, sondern auch in ihr: „Nachdem wir

---

[210] Vgl. K. Mittring, Heilswirklichkeit bei Paulus 27—29.

also aus dem Glauben gerechtfertigt sind, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch den wir auch Zutritt erlangt haben vermittelst des Glaubens zu dieser Gnade, in der wir stehen" (Röm 5, 1 f.).

Charis stellt hier etwas Räumliches dar, zu dem der Christ Zutritt erhalten hat, Charis ist das Element, in dem er lebt[211]. *Προσαγωγή* kommt im NT nur noch Eph 2, 18 und 3, 12 vor. Beide Stellen enthalten denselben Gedanken: Durch Christus, bzw. in ihm haben wir Zugang zum Vater erhalten. Wenn der Apostel Röm 5, 2 die Gnade das Ziel nennt, zu dem wir Zutritt erlangt haben, ist der Sinn der gleiche. Christus hat die Menschen von der Sündenmacht befreit und ins Gottesreich, das Reich der Gnade, geführt. Charis ist an dieser Stelle der Christenstand[212] oder die heiligmachende Gnade, die den Christen bei der Rechtfertigung geschenkt ist. Jetzt haben sie Frieden mit Gott und Hoffnung auf Gottes Herrlichkeit, damit aber auch das Anrecht auf alle Gnaden, die notwendig sind, diese Herrlichkeit wirklich zu erhalten.

Über den Segen eines Lebens in der Gnade führt Chrysostomus folgendes aus: „Indem er von der Gnade spricht, meint er die gegenwärtigen, in deren Besitz wir sind. Mit den nächsten Worten: „und wie rühmen uns der Hoffnung auf Gottes Herrlichkeit", hat er die Summe der zukünftigen ausgesprochen. Treffend ist auch der Ausdruck: „in der wir stehen". Denn das ist die Eigentümlichkeit der göttlichen Gnade: Sie hat kein Ziel, keine Grenzen, sie strebt immer höher nach dem Übermenschlichen. Es hat z. B. jemand Macht, Ruhm, einen Thron errungen, aber „er steht nicht darin", er fällt alsbald herab. Und wenn ihn kein Mensch herabzerrt, der Tod wird ihn bald herunterhaben. Mit den göttlichen Dingen ist es nicht also. Da gibt es keinen Menschen, keine Zeit, keine Umstände, ja keinen Tod und Teufel, die uns dieselben entreißen könnten, sondern wenn wir danach streben, kommen wir in einen noch gesteigerten Besitz derselben, wir machen einen Fortschritt in deren Genuß"[213].

Auch im ersten Petrusbrief wird der Christenstand die wahre Gnade Gottes genannt (5, 12). „In der Gnade stehen" hat fast den gleichen Inhalt wie „in Christus sein". Deshalb ist der, welcher die Gnade verloren hat, wörtlich „aus der Gnade herausgefallen", von Christus getrennt (Gal 5, 4).

---

[211] Vgl. G. P. Wetter 72—94.
[212] Vgl. H. Lietzmann, Römerbrief 58.
[213] PG 60, 468. Nach der Übersetzung von J. Wimmer IV 184 f.

2. Abschnitt.

Charis als Dank.

Gott hat den Menschen den unermeßlichen Schatz seiner Charis geschenkt und sie dadurch reich gemacht. Das, was die Menschen Gott als Gegengabe schulden, nennt der Apostel ebenfalls Charis: „Charis sei Gott wegen seines nicht zu schildernden Geschenkes" (2 Kor 9,15)[1]. Wollte man Charis wie bisher mit Gnade übersetzen, so würde sich ein falscher Sinn ergeben. Wir müssen ein Wort wählen, das ganz anderen Stammes ist, nämlich Dank. Der Grieche denkt anders. Er erhält eine Charis und gibt die Charis zurück. Den Unterschied zwischen beiden Begriffen drückt er auf andere Weise aus. Danken heißt eine Charis zurückgeben (*ἀντιδιδόναι, ἀποδιδόναι*)[2]. Trotzdem ist es oft, besonders bei Fragmenten, ungewiß, ob es sich um eine geschenkte oder um eine zurückgegebene Charis handelt[3]. In späterer Zeit erhielt indes Charis denselben Sinn, den wir mit dem deutschen „Dank" verbinden. Da sie öfters im reziproken Sinn gebraucht wurde, konnte dies leicht geschehen.

Wegen der Unsicherheit des Sinnes ist bei der Übersetzung Vorsicht geboten. O. Loew führt *χάριν εἰδέναι* als Beispiel dafür an, wie verschieden die Denkweise der Griechen von der unsrigen ist. Wir übersetzen den Ausdruck mit Dank wissen. Das ist aber nicht ganz richtig, da der Grieche nicht an eine zurückzugebende, sondern an die empfangene Charis denkt. Es ist also zu übersetzen „scio gratum mihi factum esse, ich bin mir der erwiesenen, erfreuenden Gefälligkeit bewußt"[4].

Diese Unsicherheit im Bestimmen des Inhalts der Charis besteht naturgemäß auch für das NT. Eine solche Stelle ist Hebr 12,28: „Darum als Empfänger eines unerschütterlichen Reiches laßt uns Charis haben, durch die wir Gott wohlgefällig dienen mit Scheu und Furcht". Der von Charis abhängige Relativsatz scheint zu fordern, Charis als eine Gnadenkraft aufzufassen, die dem Menschen die Fähigkeit gibt, Gott wohlgefällig zu dienen. *Χάριν ἔχειν* würde dann heißen „die Gnade festhalten"[5]. Chrysostomus aber erklärt Charis als Dank[6]. Da Griechisch seine

[1] Ähnliche Gedanken finden sich auch in heidnischen Gebeten. Vgl. den Pariser Zauberpapyrus Mimaut (P III 596 mit 602) ed. K. Preisendanz I 58. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 285—287.

[2] Vgl. O. Loew 6.

[3] Vgl. die Belege bei O. Loew 7.

[4] S. 9. Vgl. S. 15f.

[5] Vgl. G. Estius, Hebräerbrief VI 357. A. Bisping, Hebräerbrief 286. G. P. Wetter 120.

[6] PG 63, 225. Vgl. Theophylakt, PG 125, 388.

Muttersprache war, ist seine Auffassung von besonderem Wert. Auch der Zusammenhang läßt diese Deutung als durchaus begründet erscheinen. Für den Empfang des unerschütterlichen Reiches sollen die Christen Gott danken. Wenn man betrachtet, welche Wichtigkeit dem Dankgebet im NT beigelegt wird, kann man mit Recht sagen, daß man Gott durch das Danken wohlgefällig dient[7].

In gleicher Bedeutung mit Charis, Dank braucht Paulus *εὐχαριστία*, das wiederum mit *εὐλογία* wechselt: „Denn wenn du im Geiste segnest (*εὐλογῇς*), wie soll dann der, welcher die Rolle des Unkundigen ausfüllt, das Amen zu deiner Danksagung (*εὐχαριστίᾳ*) sprechen?" (1 Kor 14, 16). Doch besteht zwischen ihnen ein Unterschied. *Εὐλογεῖν* heißt jemand etwas Gutes sagen, ihn segnen, preisen = benedicere, *εὐχαριστεῖν* hingegen danken, dankbar sein = gratias agere[8]. Desgleichen haben auch Charis und Eucharistia nicht genau dieselbe Bedeutung, denn Charis bezeichnet das einmalige Danken, den Akt des Dankens, Eucharistia hat neben diesem Sinn noch den von dankbarer Gesinnung, Dankbarkeit.

Εὐχαριστεῖν kommt im klassischen Griechisch selten vor, in späterer Zeit ist es dagegen häufig und hat schon einen religiösen Sinn. A. Deißmann führt eine Stelle aus dem Papyrusbrief des römischen Flottensoldaten Apion an seinen Vater Epimachus an: *Εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι, ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσαν ἔσωσεν εὐθέως* und schreibt dazu: „Das ist ein ganz ‚paulinischer' Briefeingang, der sich auch sonst wohl in Papyrusbriefen findet (vgl. z. B. Bibelstudien S. 210 oben). Paulus schließt sich also einer schönen weltlichen Sitte an, wenn er an den Anfang seiner Briefe gern den Dank an Gott setzt"[9].

§ 14. Danken eine Christenpflicht.

Paulus spricht auffallend häufig Gott seinen Dank aus. Das erinnert an die Gewohnheit der Juden, Gott überall und immer zu preisen. בָּרֵךְ ist der Ausdruck für lobpreisen und danken. Meist war das Gebet der Juden ein Lobgebet. Das zeigt schon

[7] Vgl. F. Delitzsch, Hebräerbrief 662. A. Schäfer, Hebräerbrief 329. B. Weiß, Hebräerbrief 346. J. Graf, Hebräerbrief 257. H. Windisch, Hebräerbrief 114.

[8] Vg. W. Berning, Die Einsetzung der hl. Eucharistie, der S. 81 Anm. 3 die weitere Literatur nennt.

[9] Licht vom Osten 147. Vgl. W. Ramsay, The Greek of the Early Church and the pagan Ritual 54. F. Mörth, Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum 186. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur 412—417. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 331. C. Heinrici, Die Hermesmystik 36.

die Tatsache, daß εὐχαριστεῖν erst in den späteren Schriften des AT vorkommt (Jdt, Sap, Makk). Welch weiten Raum das Lobgebet in der jüdischen Frömmigkeit einnimmt, lehrt der Mischnatraktat Berakot: „Man spricht bei Schlimmem einen Auszug vom Lobpreis bei Gutem und bei Gutem einen Auszug vom Lobpreis bei Schlimmem"[10]. Die Juden sahen in Gott ihren Herrn, deshalb war ihr Gebet ein Lob- und Bittgebet, die Christen aber, die in Gott ihren Vater verehren, haben alle Ursache, ihm immer wieder für seine Güte zu danken[11].

Ganz natürlich verband sich aber mit dem Lobgebet der Juden auch der Dank an Gott, denn der Dank besteht gerade darin, daß man Gott für empfangene Wohltaten lobt und preist: „Wer an Leib und äußeren Gütern durchaus nichts Unangenehmes erfahren hat, sondern ein Leben der Ruhe und des Friedens in Behagen und Wohlstand verbracht hat . . ., der muß . . . in Liedern, Lobpreisungen, Gebeten und Opfern und in jeder andern Weise fromm Dank abstatten; alles dies zusammen wird als „Dank" bezeichnet"[12].

Obwohl εὐχαριστεῖν ein umfangreicherer Begriff ist als das deutsche Danken, darf man es nicht zu sehr verallgemeinern und ihm die Bedeutung „bitten, beten" beilegen. Th. Schermann beruft sich zwar auf Eph 1, 16[13]: „Ich höre nicht auf, euretwegen dankzusagen, so oft ich eurer in meinen Gebeten gedenke, auf daß der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, euch den Geist der Weisheit und Offenbarung verleihe, damit ihr ihn erkennt". Aber diese Stelle ist nicht beweiskräftig, da der Finalsatz nicht von εὐχαριστῶν abhängt, sondern von προσευχῶν oder vielmehr von einem Verbum, das sinngemäß zu ergänzen ist.

Das Dankgebet ist eine Pflicht für einen jeden Menschen. Denn man ist verpflichtet zu danken, wenn man ein Geschenk erhalten hat, auf daß man nicht den geringsten Anspruch hatte. Dieser Art ist aber alles, was der Mensch besitzt. Auch Philo betont diese Pflicht zu danken, denn dadurch kann der Mensch Gottes Charis erwidern: „Im Anschluß an ihn sagen wir, daß Gott nichts so eigen ist wie das Wohltun, und den Sterblichen

---

[10] 9, 3b. Ed O. Holtzmann I 1, 91. Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar IV 208—249.

[11] Vgl. E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 105. A. Greiff, Das Gebet im AT 94—96.

[12] Philo, De spec. leg. I 224 (ed L. Cohn V 55). Nach der Übersetzung von J. Heinemann II 74. Vgl. De plant. 126 (ed. P. Wendland II 158). Bei den Griechen finden wir die gleichen Vorstellungen, s. K. F. v. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 214.

[13] Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν in ihrem Bedeutungswandel 389.

nichts wie das Danken, da sie darüber hinaus kein Entgelt bieten können; denn was sie etwa sonst zum Dank würden geben wollen, würde sich als Eigenbesitz des Schöpfers aller Dinge, nicht des Darbringenden erweisen“ [14].

Sehr oft erfüllt Paulus diese Dankespflicht; er dankt für alles, für alle Gnaden, die Gott ihm oder den Christen verliehen hat. So sagt er Dank, daß Gott ihn für vertrauenswert hielt und zum Dienst an den Heiden bestellte (1 Tim 1, 12), daß er jetzt nicht mehr ein Sklave der Sünde sei (Röm 7, 25), und daß er von Gott hoch begnadet mehr als alle andern in Zungen sprechen könne (1 Kor 14, 18). Voll Dank ist er gegen Gott, daß der Herr ihm einen so tätigen Mitarbeiter wie den Titus zugeführt hat (2 Kor 8, 16) und daß er in Korinth nur wenige getauft hat, so daß die Korinther nicht behaupten können, sie seien auf seinen Namen getauft (1 Kor 1, 14).

Wie er für seine Errettung aus der Macht der Sünde dankt, so tut er das gleiche für die Christen: „Wir aber, vom Herrn geliebte Brüder, müssen Gott euretwegen allezeit danken, weil euch Gott von Anfang an in Heiligung des Geistes und im Glauben an die Wahrheit zum Heil erwählt hat. Dazu hat er euch durch unser Evangelium berufen, die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus zu erlangen“ (2 Thess 2, 13 f.) [15]. „Gott für andere danken“ findet sich auch bei Philo: „Und wenn du Gott etwa für die Menschen dankst, so danke nicht nur für die Gattung, sondern auch für ihre Unterarten und unentbehrlichen Teile, Männer und Frauen, Hellenen und Barbaren, Festland- und Inselbewohner; und wenn für einen einzelnen Mann, so teile deinen Dank vernunftgemäß, freilich nicht nach den kleinsten Teilen, sondern nach den Hauptteilen, zuerst Leib und Seele, aus denen er zusammengesetzt ist, dann Vernunft, Verstand und Wahrnehmung; denn auch ein Dankgebet für einen jeden dieser Teile wäre der göttlichen Erhörung nicht unwert“ [16].

So sehr liegt dem Apostel die Ausbreitung des Evangeliums am Herzen, daß er am Anfang seiner Briefe Gott für den äußern und innern Fortschritt des Glaubens dankt: „Wir müssen Gott immerdar für euch danken, Brüder. Und das ist auch billig so, weil euer Glaube sich überreichlich mehrt, wie auch die gegen-

[14] De plant. 130 (ed P. Wendland II 159). Nach der Übersetzung von J. Heinemann IV 177. Vgl. Quis rer. div. her. 174; 200; 226 (ed. P. Wendland III 40; 45 f.; 51). De congr. erud. causa 96 (ed. P. Wendland III 91). De mut. nom. 222 (ed. P. Wendland III 195. De spec. leg. I 67; 285; 297; 298 (ed. L. Cohn V 17; 69; 71; 71 f.).

[15] Vgl. Röm 6, 17; 1 Kor 15, 57, Kol 1, 12; 2 Thess 3, 9.

[16] De spec. leg. I 211 (ed L. Cohn V 51). Nach der Übersetzung von J. Heinemann II 70. Vgl. De spec. leg. I 97; 210 (ed L. Cohn V 24; 50 f.).

seitige Liebe bei jedem einzelnen von euch im Übermaß vorhanden ist" (2 Thess 1,3)[17]. Von allen Briefen an Christengemeinden bildet nur Gal eine Ausnahme. Hier hat der Apostel auch keinen Grund zu danken, weil die Galater so schnell „von dem, der sie berufen hat, zu einem andern Evangelium abgefallen sind" (Gal 1,6). Statt des Dankes schreibt er im Sinne einer Rüge: *Θαυμάζω*, „Ich wundere mich" (1,6).

Ebenso verlangt der Apostel von den Christen, daß sie in ihren Gebeten Gott danken: „Im Gebete haltet an. Seid wachsam dabei und saget Dank" (Kol 4,2). Alle ihre Gebete, auch das Bittgebet, sollen Danksagungen enthalten: „Sorget euch um nichts, sondern laßt in jedem Gebete und jeder Bitte eure Wünsche mit Danksagung (*μετὰ εὐχαριστίας*) vor Gott kund werden" (Phil 4,6). Da der Mensch schon viele Gnaden von Gott erhalten hat, ist es seine Pflicht, dafür zu danken, dann werden auch seine Bittgebete erhört werden[18]. Deswegen darf der Christ das Dankgebet nie vernachlässigen: „In jeder Lebenslage seid dankbar. Denn das ist Gottes Wille in Christus Jesus an euch" (1 Thess 5,18)[19].

In widrigen Umständen ist die Erfüllung dieses Gebotes eine große sittliche Tat: „Wie? Also, für alles, was uns begegnet, sollen wir danken? Ja, sogar für Krankheit und Armut. Denn wenn schon im Alten Bunde ein weiser Mann die Mahnung aussprach: „Alles, was dir widerfährt, nimm willig hin, und treffen dich Demütigungen Schlag auf Schlag, so bleibe standhaft!" (Sir 2,4) — so muß das noch viel mehr im Neuen Bunde geschehen. Solltest du also auch den Grund nicht immer einsehen, sage dennoch Dank! Denn darin besteht die rechte Dankbarkeit. Wenn es dir gut geht, wenn du in Wohlstand und Glück lauter heitere Tage verlebst — und dafür danksagst, so ist das nichts Großes, nichts Besonderes. Was von dir verlangt wird, ist Danksagung auch in Trübsalen . . ., selbst für die Hölle, für die Strafen und Qualen in derselben soll man Gott danksagen. . . . Schreiben die gottlosen und ungläubigen Heiden nicht alles der Sonne und ihren Götzen zu?"[20]. Damit weist Chrysostomus auf die Dankbarkeit der Heiden gegen ihre Götter hin, von der auch Epiktet in begeisternden Worten spricht: „Hätten wir Einsicht, müßten wir dann etwas anderes tun als gemeinsam wie einzeln die Gottheit loben,

---

[17] Vgl. Röm 1,8; 1 Kor 1,4; Eph 1,16; Phil 1,3; Kol 1,3; 1 Thess 1,2; 2 Tim 1,3; Phm 4; s. auch 2 Kor 1,3.

[18] Vgl. Thomas, Römerbrief (ed. VI. Taurinensis I 14).

[19] Vgl. Eph 5,4.20; Kol 3,15; 4,2.

[20] Chrysostomus, PG 62, 129f. Nach der Übersetzung von N. Liebert VII 451f. Vgl. PG 62, 364.

preisen und ihr danksagen? Müßten wir nicht beim Graben, Pflügen und Essen den Hymnus auf Gott anstimmen: Groß ist Gott, weil er uns diese Werkzeuge gegeben hat, mit denen wir die Erde bearbeiten können; groß ist Gott, weil er uns Hände gegeben hat, Gaumen und Magen, weil er uns wachsen läßt, ohne daß wir es merken, weil er uns im Schlafe Erquickung spendet. So müßten wir allezeit singen und den größten und göttlichsten Hymnus anstimmen, weil er die Kraft gab, dies zu verstehen und praktisch zu verwerten"[21].

Noch mehr Grund Gott zu loben und ihm zu danken haben die Christen. Der Überfluß von Gnade soll in ihren Herzen einen Überfluß von Dank hervorbringen: „Wie ihr Christus Jesus den Herrn aufgenommen habt, so wandelt in ihm. Seid eingewurzelt und erbaut in ihm und gefestigt im Glauben, so wie ihr belehrt worden seid, strömt über von Dank" (Kol 2, 6f.). Da einige Handschriften *περισσεύοντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ* lesen, birgt der Vers Schwierigkeiten. *Ἐν αὐτῇ* würde sich auf den Glauben beziehen, so daß die Danksagung das Mittel für das Wachstum im Glauben wäre[22]. Aber dagegen spricht, daß diese Worte nur in wenigen Handschriften stehen, weshalb H. v. Soden und E. Nestle sie einklammern, C. v. Tischendorf und H. Vogels sie in den textkritischen Apparat verweisen. Ferner bereitet der Gedanke Schwierigkeiten, zumal Parallelstellen fehlen. Endlich ergibt der Vers ohne diese Worte einen guten Sinn, der bei Paulus viele Parallelen hat[23]. Da Gott den Christen seine größte Freigebigkeit zeigt, indem er ihnen weit mehr schenkt als sie von ihm erbitten (Eph 3, 20), muß auch ihr Dank über alles groß sein.

Der Grund, weshalb der Apostel die Christen oft zum Dankgebet gegen Gott mahnt, liegt darin, daß die Christen sich für die Gnaden erkenntlich zeigen sollen, und daß gerade durch das Danken die Ehre Gottes gemehrt wird. Als er die Korinther ermuntert, sich rege an der Kollekte für die Armen in Jerusalem zu beteiligen, macht er auf den reichen Segen aufmerksam, den ihre Freigebigkeit zur Folge haben werde: „Ihr werdet also in allem bereichert zu aller Schlichtheit, die durch uns Danksagung für Gott bewirkt. Denn die Besorgung dieses Dienstes hilft nicht bloß dem Mangel der Heiligen ab, sondern ist überreich durch viele Danksagungen für Gott. Durch eure Bewährung in diesem

---

[21] Dissertationes I 16, 15—20 (ed. H. Schenkl 55). Vgl. bei den Juden den Mischnatraktat Berakot 9, 5a (ed. O. Holtzmann 93).

[22] Vgl. E. Haupt, Kolosserbrief 72f. J. Knabenbauer, Kolosserbrief 323.

[23] 2 Kor 4, 15; 9, 12; u. ö.

Dienste wird erreicht werden, daß sie Gott preisen. . . . Dank sei Gott wegen seines nicht zu schildernden Geschenkes“ (2 Kor 9, 11—15). Paulus sagt nicht, daß sie den Korinthern danken werden, sondern Gott. Denn Gott ist es, der den Korinthern seine Charis geschenkt hat, damit diese ihrerseits ihre Charis, ihr Almosen, spenden können. So gebührt die Ehre immer Gott: „Alles geschieht ja um euretwillen, damit die Gnade, nachdem sie größer geworden durch die größere Zahl, die Danksagung (*τὴν εὐχαριστίαν*) überreich mache zur Verherrlichung Gottes“ (2 Kor 4, 15). Dadurch, daß immer mehr Menschen sich bekehren, steigen auch mehr Dankgebete für die Erlösung zu Gott empor und mehren Gottes Ehre und Herrlichkeit.

Weil Gott danken eine Pflicht aller Menschen ist, ruht auf denen, die trotz ihrer Erkenntnis Gottes ihm nicht wie Gott Lob und Dank sagten (Röm 1, 21), als gerechte Strafe der Zorn Gottes, der solchen Menschen weitere Gnade verweigert und sie den Begierden ihres bösen Herzens überläßt (Röm 1, 24). Deshalb zählt der Apostel unter den lasterhaften Menschen der letzten Tage auch die *ἀχάριστοι*, die Undankbaren, auf (2 Tim 3, 2).

§ 15. Äußerungen des Dankes.

A. Dankgebet beim Gottesdienst.

Viele Menschen denken nicht an den, der freigebig seine Gaben der Menschheit spendet. Für diese sollen die Christen eintreten: „Ich ermahne vor allem dazu, Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen zu verrichten, für Könige und alle Obrigkeiten, damit wir ein zurückgezogenes und ruhiges Leben führen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit. Dies ist gut und wohlgefällig vor unserm Heiland-Gott, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 1—4)[24]. Da Paulus im 2. Kapitel vom öffentlichen Gottesdienst spricht, ist auch hier an öffentliche Gebete zu denken. Ihr Inhalt offenbart den ganzen Universalismus des Christentums. Für alle Menschen, ohne Unterschied der Nation und Religion sollen die Christen beten. Ausdrücklich hebt der Apostel die weltlichen Machthaber, die Obrigkeiten und Könige hervor, von denen die Christen auch damals schon viel Unrecht und manche Verfolgungen zu erdulden hatten. Trotzdem sollen sie für alle beten, denn „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Der Zweck ihrer Gebete ist die Bekehrung aller

[24] Vgl. das Philo-Zitat S. 84.

Menschen. Wenn die Heiden, vor allem die Machthaber, christlich geworden sind, können die Christen „ein zurückgezogenes und ruhiges Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit führen".

Daß die Gedanken so geordnet werden müssen, deutet schon das *τοῦτο* V. 3 an, das sich auf die Gebete bezieht, nicht etwa auf die vorhergehenden Worte. Unter den vier Ausdrücken für Gebete nennt der Apostel zwei spezielle, *ἐντεύξεις, εὐχαριστίας*: Für ihre heidnischen Mitmenschen sollen alle Christen Fürbitten verrichten, damit auch diese zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen und gerettet werden. Dankgebete sollen sie für die Heiden sprechen, weil auch diese von Gottes Güte viele Wohltaten erhalten und Gott nicht oder nicht in rechter Weise danken.

Das Dankgebet hat auch den Zweck, den Nächsten zu erbauen: „Wenn du nur im Geiste Segnungen sprichst, wie soll dann der, welcher die Rolle des Unkundigen ausfüllt, das Amen zu deiner Danksagung sprechen? Denn er weiß nicht, was du sprichst. Du sagst zwar in vortrefflicher Weise Dank, aber der Andere wird nicht erbaut" (1 Kor 14, 16 f.). Nach jüdischer Sitte mußte man jeden Lobspruch und Fluch, jede Beschwörung und jedes Segenswort, das man anhörte, mit „Amen" beantworten. Ebenso antwortete das Volk in den Synagogen auf die Lobsprüche des Vorbeters und nach den drei Absätzen des Aaronitischen Segens mit Amen[25]. Dieselbe Gewohnheit haben die Christen übernommen, so daß es als etwas Selbstverständliches galt, in den Gemeindeversammlungen auf ein Gebet „Amen" zu antworten. Beim öffentlichen Gottesdienst geht die Erbauung der Gemeinde der privaten Andacht vor, deswegen soll ein Zungenredner seine Gabe nicht gebrauchen, wenn niemand da ist, der das Charisma der Erklärung der Zungen (1 Kor 12, 10) empfangen hat. Denn eine solche Danksagung wirkt nur störend und bringt keinen Nutzen.

Dankbarkeit gegen Gott ist die religiöse Grundstimmung des Christen, die während des Gottesdienstes immer wieder zum Ausdruck kommt: „Lehret und ermahnet einander in aller Weisheit mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern, singet unter Dank (*ἐν χάριτι*) Gott in euern Herzen" (Kol 3, 16). Ganz verschieden werden die Worte *ἐν χάριτι* erklärt. Fr. Schlosstein gib ihnen den Sinn von anmutsvoll[26], aber diese Deutung ist sicher falsch, da sie nicht in den Zusammenhang paßt. Chrysostomus bietet einige Erklärungen und versteht Charis als Gnade: „Durch die Gnade getrieben", sollen die Christen Gott

---

[25] Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar III 456—461.

[26] De voce *χάρις* 11—14; vgl. J. Scholten, Specimen hermeneuticum 26—28.

lobsingen[27]. Doch bei dieser Auffassung ist nicht begründet, warum der Apostel die Kausalität der Gnade hervorhebt. Die wiederholte Aufforderung zum Dank V. 15 und 17 legt es nahe, Charis auch hier diesen Sinn zu geben[28]. Der Artikel vor *χάριτι*, den einige Handschriften bieten, widerspricht nicht dieser Deutung, da Paulus die Leser an den Dank erinnert, von dem er kurz zuvor gesprochen hat. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Artikel nicht echt, so daß keine Schwierigkeit besteht, Charis als Dank aufzufassen.

B. Das Dankgebet bei Mahlzeiten.

Auch für irdische Güter sollen die Christen Gott danken. Der Fluch der Sünde, der ebenso auf dem Menschengeschlecht wie auf der materiellen Welt lastet (Röm 8, 20—22), schwindet von dieser, wenn der Christ die Dinge in der rechten Gesinnung gebraucht. Gegen Irrlehrer, die dies nicht anerkennen wollen, schreibt der Apostel: „Sie verbieten zu heiraten und verlangen, sich von Speisen zu enthalten, die Gott geschaffen hat, damit sie von den Gläubigen, welche die Wahrheit erkannt haben, mit Danksagung genossen werden" (1 Tim 4, 3). Die Worte lehren, daß die Christen beim Essen ein Tischgebet verrichteten. Diese Sitte haben sie von den Juden übernommen, die vor und nach dem Essen Danksagungen, Berakoth, sprachen, wozu alle Israeliten verpflichtet waren[29]. Ohne sich im einzelnen an den Ritus des jüdischen Mahles zu halten, sprachen auch die Christen bei der Mahlzeit ein Gebet und heiligten so die Speise: „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird. Denn es wird durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligt" (1 Tim 4, 4 f.).

Deshalb ist es auch gleichgültig, ob das Fleisch Götzenopferfleisch ist oder nicht, der Christ darf sich seine Freiheit nicht rauben lassen: „Alles, was auf dem Markt feilgeboten wird, eßt, ohne euch des Gewissens wegen Bedenken zu machen" (1 Kor 10, 25). Anders muß man dagegen handeln, wenn jemand am Essen solcher Speisen Anstoß nimmt. Dann muß man auf das Opferfleisch verzichten, nicht des eigenen Gewissens wegen, son-

[27] PG 62, 364. Vgl. G. Estius, Kolosserbrief IV 535. A. Bisping, Kolosserbrief 291. M. Meinertz, Kolosserbrief 41.

[28] Vgl. A. Klöpper, Kolosserbrief 501 f. E. Haupt, Kolosserbrief 150—152. P. Ewald, Kolosserbrief 428 f. J. Knabenbauer, Kolosserbrief 353. T. K. Abbott, Kolosserbrief 291. M. Dibelius, Kolosserbrief 34.

[29] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II 488. Die Mischnatraktate Berakot 6—8 (ed. O. Holtzmann 73—89), Pesachim 10 (ed. G. Beer 191—201). Strack-Billerbeck, Kommentar I 685—687; III 309; IV 627—634. Philo, De spec. leg. II 175 (ed. L. Cohn V 129).

dern aus Rücksicht auf den Mitchristen: „Denn wozu soll meine Freiheit von einem andern Gewissen beurteilt werden? Wenn ich mit Dank teilnehme, warum soll ich mich um dessentwillen schmähen lassen, wofür ich danksage?“ (1 Kor 10, 29 f.). Würde man sich um die Vorwürfe nicht kümmern, dann würde der andere Schmähungen und Lästerungen ausstoßen, das Essen, für das man Gott dankt, wäre für den Mitmenschen Anlaß zu sündigen.

Dieselbe Streitfrage bestand auch in Rom: „Der eine glaubt, alles essen zu können, der Schwache aber ißt nur Gemüse“ (Röm 14, 2). Paulus sucht Frieden zu stiften, indem er betont, daß jeder seinem eigenen Gewissen folgen müsse und den Nächsten nicht tadeln dürfe, weil er etwas anderes für recht halte: „Wer ißt, tut es für den Herrn, er dankt ebenfalls Gott“ (Röm 14, 6). Wenn aber der Schwache sich nicht belehren läßt und Ärgernis nimmt, dann gilt: „Zerstöre nicht um einer Speise willen Gottes Werk“ (Röm 14, 20). Die christliche Nächstenliebe soll einem jeden sagen, was er zu tun und zu lassen habe (Röm 14, 15), dann wird auch der Hauptzweck alles menschlichen Handelns erreicht: „Möget ihr essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes“ (1 Kor 10, 31) [30].

C. Das Dankgebet bei der Eucharistiefeier.

Nachdem Paulus einige Mißstände beim Liebesmahl in Korinth gerügt hat, berichtet er die Einsetzung der hl. Eucharistie: „Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er überliefert wurde, Brot, und brach es, nachdem er Dank gesagt hatte, und sprach: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (1 Kor 11, 23 f.). Ebenso wie Lukas (22, 19), wählt Paulus den Ausdruck *εὐχαριστεῖν*, Matthäus und Markus nennen dasselbe Gebet ein *εὐλογεῖν*, sprechen aber vor der Konsekration des Kelches von *εὐχαριστεῖν* (Mt 26, 27; Mk 14, 23), das Lukas und Paulus an dieser Stelle nicht erwähnen. Welche Bedeutung die Danksagung beim Liebesmahl hatte, geht daraus hervor, daß noch im ersten Jahrhundert nicht nur die ganze heilige Handlung *εὐχαριστία* genannt wurde (Did 9, 1), sondern auch die konsekrierten Opfergaben (Did 9, 5) [31].

§ 16. Der Dank gerichtet an Gott.

Danken ist bei Paulus immer ein religiöser Ausdruck, d. h. sein Dank richtet sich immer an Gott [32]. Eine Ausnahme

---

[30] Vgl. M. Rauer, Die „Schwachen“ in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen.

[31] Vgl. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche 7—10.

[32] Vgl. dagegen G. P. Wetter 206—208, der Charis im Sinn von Dank zu den nicht-religiösen Bedeutungen rechnet.

bildet nur Röm 16, 3 f.: „Grüßt Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus. Sie haben ihren Hals für mein Leben gewagt, wofür nicht nur ich, sondern alle Gemeinden der Heiden ihnen dankbar sind". Dieser Vers zeigt danken in profaner Bedeutung, aber es ist gewiß berechtigt anzunehmen, daß sich der Dank des Apostels und der Heidengemeinden in Dankgebeten für seine Lebensretter äußert; denn in allem sieht Paulus eine Fügung Gottes.

A. Das Dankgebet gerichtet an Gott Vater.

Der Dank ist nur der Widerhall der Gnade Gottes im Menschenherzen. Weil alle Gnade in letzter Linie auf den Vater im Himmel zurückgeht, richtet der Apostel fast immer seinen Dank an ihn: „Ich danke meinem Gott immerdar um euretwillen wegen der Gnade Gottes, die euch in Christus Jesus verliehen ist" (1 Kor 1, 4). Aber aller Dank, den die Menschen Gott abstatten können, steht in keinem Verhältnis zu dem Reichtum der empfangenen Gnaden: „Denn welchen Dank können wir Gott abstatten als Entgelt für all die Freude, mit der wir uns vor unserm Gott euretwegen freuen"? (1 Thess 3, 9.) Timotheus ist zum Apostel zurückgekehrt und hat gute Nachrichten über den Glauben und die Liebe der Thessalonicher mitgebracht. Das ist für den Apostel, der während der Missionsreise viele Enttäuschungen erlebt hat, ein großer Trost. Aber der Dank dafür gebührt Gott.

Gnade und Dank hängen eng zusammen. Wenn die Gnade sich mehrt, wird auch der Dank größer (2 Kor 4, 15). Seine Errettung aus Todesgefahr ist eine Gnade, für welche die vielen Menschen, die der Apostel noch bekehren kann, Gott danken werden (2 Kor 1, 11).

B. Das Dankgebet gerichtet an Jesus Christus.

Nur an einer Stelle dankt der Apostel Jesus Christus: „Dank sage ich dem, der mir Kraft gegeben hat, Jesus Christus unserm Herrn, weil er mich für vertrauenswert hielt und mich zum Dienste bestellte, mich, der ich früher ein Lästerer, Verfolger und Bedrücker war" (1 Tim 1, 12 f.). Daß Paulus hier seinen Dank Jesus Christus erweist, hat seinen Grund. Er dankt nämlich für eine besondere Gnade, für seine Berufung zum Apostel. Obwohl er diese gewöhnlich auf den Vater zurückführt, ist er ebenso wie die andern Apostel von Jesus Christus zum Apostel bestellt. Deshalb spricht er dem, der ihm vor Damaskus erschien, seinen Dank aus für die unerwartete und unverdiente Gnade.

C. Das Dankgebet durch Jesus Christus.

Jesus Christus ist noch einigemal in den Dankgebeten des Apostels als der Vermittler des Dankes erwähnt: „Zunächst danke ich meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle, weil euer Glaube in der ganzen Welt verkündet wird“ (Röm 1,8)[33]. „Εὐχαριστεῖν διὰ Ἰησ. aber heißt — das ist m. E. das Nächstliegende, um nicht zu sagen Selbstverständliche —: danken durch Jesus als den Vermittler. Jesus Christus ist als der gedacht, welcher den Dank an Gott übermittelt“[34]. Vielfach wird aber die Vermittlertätigkeit Christi beim Danken ganz anders verstanden, insofern als das, wofür der Apostel dankt, durch Jesus Christus vermittelt sein soll[35]. Danken durch Jesus Christus heißt dann danken für die Erlösung, die durch Jesus Christus vollbracht ist. Bei dieser Auffassung ist aber der Satz in seiner jetzigen Form nicht verständlich; man muß vielmehr nach Ergänzungen suchen, die ohne weiteres durch den Zusammenhang nicht gegeben sind. B. Weiß führt zur Begründung seiner Ansicht an, daß Röm 7,25 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ auch nicht mit χάρις τῷ θεῷ zu verbinden sei. Indessen ist Röm 7,25 der Satzbau ein anderer, so daß sich die Trennung aus dem Zusammenhang ergibt. Sodann schreibt B. Weiß, es sei unpaulinisch, Christus als Vermittler des Dankes hinzustellen. Die Christen haben wohl freien Zugang zum Vater (Röm 5,2), aber in und durch Christus (Eph 2,18; 3,12; u. ö.). Wie Christus während seines Erdenwandels Vermittler zwischen Gott und Menschen war (1 Tim 2,5), so ist er es auch jetzt noch: „Wer wird verurteilen? Etwa Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch, der auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist, der auch für uns eintritt“? (Röm 8,34.) Nur durch ihn haben Juden wie Heiden Zugang zum himmlischen Vater (Eph 2,18), Jesus Christus lebt ja im Himmel, um für die Menschen einzutreten (Hebr 7,25); so ist er der Hohepriester, der auch die Dankgebete der Christen seinem himmlischen Vater darbringt[36]. Thomas vergleicht den Weg des Dankes mit dem der Gnade: „Auf dieselbe

---

[33] Vgl. Kol 3,17.

[34] W. Heitmüller, Im Namen Jesu 261. Vgl. A. Bisping, Römerbrief 85. F. Gutjahr, Römerbrief 14.

[35] Vgl. Theodor v. Mopsuestia (ed. H. Swete I 304). G. Estius, Römerbrief I 14; Kolosserbrief IV 536. B. Weiß, Römerbrief 59. J. Knabenbauer, Kolosserbrief 354.

[36] Vgl. Origenes, PG 14, 854. De oratione 10, PG 11, 445. A. Bisping, Römerbrief 85. Kolosserbrief 291 f. E. Haupt, Kolosserbrief 153. F. Gutjahr, Römerbrief 14. H. Lietzmann, Römerbrief 27.

Weise muß der Dank zu Gott zurückkehren, auf der die Gnaden von Gott zu uns herabkommen, d. h. durch Jesus Christus"[37].

Auch A. Schettler gibt zu, daß diese Erklärung die nächstliegende sei, wendet aber dann ein, daß es unklar bleibe, „weshalb der Apostel diese Vermittlung seines Dankes hervorhebt"[38], da es für die Römer bedeutungslos war, ob er seinen Dank durch Jesus Christus darbringe oder nicht. Die Formel soll vielmehr hervorheben, „daß Paulus sich durch Christus berechtigt weiß, über den Glauben der Römer dankbare Freude zu empfinden"[39]. Aber Paulus hat im Römerbrief schon zweimal (1, 1. 5) ganz klar und deutlich seine Berechtigung als Apostel aufzutreten, ausgesprochen, so daß diese Andeutung nicht mehr notwendig war, zumal sie kaum in diesem Sinn verstanden werden konnte. Es hindert also nichts, diesen Vers in seinem natürlichen Sinn aufzufassen.

In seiner ausführlichen Untersuchung „Im Namen Jesu" begründet W. Heitmüller eingehend diese Auffassung. Allerdings legt er zu großes Gewicht auf das Aussprechen des Namens Jesu: „Der Sinn dieses Namennennens ist demnach ganz klar der, daß Jesus beim Dankgebet als der genannt, erwähnt wird, der das *εὐχαριστεῖν* vermittelt, oder: daß er angerufen wird als der, der den Dank vermitteln soll"[40]. Diese Erklärung greift A. Juncker an und deutet die Formel folgendermaßen: „Indem ihr euch Christum, seine Bedeutung für euch, seine Verdienste um euch, kurz alles das, was sein Name, der Name des Heilsmittlers in sich befaßt, vergegenwärtigt"[41]. Man kann zwar dieses und noch vieles andere aus den Worten herauslesen, aber es ist keine Erklärung mehr. A. Junckers stärkster Einwand gegen die Vermittlertätigkeit Christi ist wohl der, daß Paulus nie ausdrücklich ein Bittgebet durch Christus an Gott richte[42]. Aber vom Bittgebet spricht Paulus selten, so daß diese gewiß auffallende Tatsache darin ihre Erklärung finden kann. Dagegen spricht der Apostel Gott überaus häufig seinen Dank aus. Haben doch die Christen von ihrem himmlischen Vater einen solchen Reichtum von Gnaden empfangen, daß sie nie genug dafür danken können.

Nicht den gleichen Sinn hat Röm 7, 24 f.: „Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich von diesem Todesleibe befreien? Dank

---

[37] Römerbrief (ed. VI. Taurinensis I 14).
[38] Durch Christus 42.
[39] Durch Christus 42.
[40] S. 262.
[41] Das Gebet bei Paulus 13.
[42] Das Gebet bei Paulus 11.

sei Gott — durch Jesus Christus unsern Herrn"[43]. Paulus, von der Betrachtung des menschlichen Sündenelends tief ergriffen, stellt die Frage, woher dem Menschen Rettung kommen könne. Im Laufe seines Lebens hat er es oft erfahren, daß nur die Gnade Gottes den Menschen aus der Macht der Sünde befreien kann. Dafür sagt er Gott Dank. „Durch Jesus Christus" gehört nicht zu den vorhergehenden Worten „Dank sei Gott", sondern steht selbständig. Aus dem *ῥύσεται* V. 24 ist als Verbum die entsprechende Form zu ergänzen, so daß der Satz vollständig lautet: Gott sei Dank, der mich durch Jesus Christus errettet hat. Schon Chrysostomus faßt die Stelle so auf: „Siehst du, wie der Apostel die Notwendigkeit, daß die Gnade erschien, ins Licht setzt, und daß ihr Erscheinen ein gemeinsames Werk von Vater und Sohn ist? Wenn er nämlich dem Vater dankt, so ist doch auch der Sohn die Ursache (*αἴτιος*) des Dankes"[44]. Dies ist auch die Auffassung der meisten späteren Exegeten[45].

D. Das Dankgebet im Namen Jesu Christi.

Heftig umstritten ist der Ausdruck „danken im Namen Jesu Christi". Nur einmal finden sich diese Worte: „Danket immerdar Gott dem Vater für alles im Namen unseres Herrn Jesu Christi" (Eph 5, 20). W. Heitmüller behauptet, daß *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* im wesentlichen identisch sei mit *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*[46], Daß beide Ausdrücke miteinander verwandt sind, folgt aus Kol 3, 17: „Alles, was ihr in Wort oder Werk tut, geschehe im Namen des Herrn, indem ihr Gott dem Vater durch ihn dankt". Aus dieser Stelle zieht W. Heitmüller den Schluß, daß bei allem Tun der Name Jesu angerufen werden solle, und daß Jesus der Vermittler des Dankes sei[47]. Einige Väter behaupten gleichfalls, daß das Danken im Namen Jesu darin bestehe, daß sein Name genannt werde[48]. Von neueren Exegeten wird diese Deutung schroff abgelehnt: „Daß *ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* nicht bedeutet ‚unter Anrufung des Namens Jesu', wie die griechischen Väter erklären, darf als anerkannt vorausgesetzt werden"[49].

[43] Über die verschiedenen Lesarten vgl. W. Sandy and A. Headlam, Römerbrief 184.

[44] PG 60, 512.

[45] Vgl. G. Estius, Römerbrief I 154. B. Weiß, Römerbrief 327. J. Sickenberger, Römerbrief 205. F. Gutjahr, Römerbrief 238. Th. Zahn, Römerbrief 368 f. Außerbiblische Parallelen führt G. P. Wetter 207 f. an

[46] Im Namen Jesu 72.

[47] Im Namen Jesu 262.

[48] Vgl. Chrysostomus, PG 62, 364. Theophylakt, PG 124, 1112.

[49] E. Haupt, Kolosserbrief 152.

„Im Namen Jesu Christi“ bedeutet in diesem Zusammenhang nur „in Jesus Christus“. Dadurch daß der Mensch in Jesus Christus ist, geschieht alles, was er tut, im Namen Jesu Christi, also auch das Dankgebet. Die Anrufung des Namens Jesu Christi kann mit dem Dankgebet verbunden sein und wird es gewöhnlich sein, aber dies folgt nicht aus den besprochenen Stellen. Danken im Namen Jesu Christi heißt also nur, daß der, welcher dankt, in Jesus Christus ist und als Glied Christi Gott dankt [50]. Ähnliche Gedanken hat Paulus auch an andern Stellen ausgesprochen: Rühmen in Christus Jesus (Röm 15, 17), hoffen in Christus Jesus (Eph 1, 12) und andere [51]. Von hier aus fällt auch Licht auf die Formel „danken durch Christus Jesus“. Weil der Mensch dem mystischen Leibe Christi eingegliedert ist, wird sein Dankgebet ganz naturgemäß durch Christus dem Vater dargebracht.

Schluß.

In einen kleinen Teil der Gedankenwelt des hl. Paulus erhält man Einblick, wenn man die wechselnden Bedeutungen von Charis verfolgt. Paulus kennt sie noch nicht in dem bestimmten Sinn, den wir aus den Worten Charis, gratia, Gnade heraushören. Obwohl der Unterschied zwischen dem paulinischen und dem heutigen Sprachgebrauch groß ist, besteht doch kein Gegensatz. Die theologische Wissenschaft hat nur aus dem lebendigen Worte des Apostels einen fest umgrenzten Begriff gemacht, der nicht mehr den ganzen Inhalt der paulinischen Charis enthält. Er ist beschränkt auf jene übernatürlichen Gaben, die Gott dem Menschen zu seinem ewigen Heil verleiht, auf die heiligmachende und helfende Gnade. Damit hat Charis nichts wesentlich Neues erhalten, denn in den Briefen des Apostels ist bereits das Fundament gelegt, auf das die folgenden Jahrhunderte den wohl durchdachten Bau der Gnadenlehre aufführen konnten.

Daß der heutige Gnadenbegriff nur die folgerichtige Weiterentwicklung des biblischen ist, kommt deutlich zum Bewußtsein, wenn man zum Vergleich die außerchristlichen Belegstellen heranzieht. Gerade bei Charis bietet sich eine Fülle von ihnen, aber sie können nur Wegweiser sein und uns zeigen, in welcher Richtung die Gedanken des Apostels zu finden sind; denn Charis ist

---

50 Vgl. E. Haupt, Kolosserbrief 153. J. Knabenbauer, Kolosserbrief 353 f. M. Dibelius, Kolosserbrief 34.

51 Vgl. H. Weber, Die Formel in Christo Jesu 222 f.

für Paulus ein spezifisch christlicher Ausdruck[1]. Wie ein guter Missionar spricht Paulus die Volkssprache und wählt Ausdrücke, die seinen Hörern und Lesern wohlbekannt sind. Wenn Heiden von der „Charis des Gottes Klaudius“[2] sprechen und Paulus ebenfalls von der Gnade Gottes schreibt, klingt das äußerlich zwar sehr ähnlich, aber der Gedankeninhalt ist ganz verschieden[3]. Es ist diesem Wort so ergangen wie vielen in damaliger Zeit. Als die Mysterienkulte aufkamen, entstand eine neue religiöse Sprache. In ihnen hörte man die alten Ausdrücke, aber sie wurden mit einem neuen Geist erfüllt, so daß Uneingeweihte sie nicht verstehen konnten. Charis ist zwar kein besonderer Terminus der Mysterienkulte, gehört auch nicht zu der Arkandisziplin des Christentums, aber sie zeigt den Bedeutungswandel, den ein Wort erleidet, wenn es aus einem Gedankenkreis in einen andern übernommen wird. Die Heiden verstanden wohl, was Charis bedeutet, auch in Beziehung auf Gott, aber der volle Inhalt war nur den Christen klar; denn die Charis Gottes, von der Paulus schreibt, kann es nur im Christentum geben, verkündet sie doch das große Geheimnis des Christentums: Gottes Charis hat seinen Sohn in die Welt gesandt und in ihm den Menschen alle Charis geschenkt.

---

[1] Vgl. A. Bonhöffer, Epiktet und das NT 276. C. M. Cobern, The New Archeological Discoveries 121. E. Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums III 322.

[2] W. Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones selectae 669, 29. Bd. II 397.

[3] Vgl. W. Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus 3—7.

Stellenverzeichnis.

Wort- und Sachverzeichnis.

Wobbe

Der charis-gedanke bei Paulus

998113

MAR 27 '38	H Schaeffer	APR 10 '38
AUG 1 '38	P Schubert table 2	AUG 24 '37
MAR 17 1943	K W K	MAR 27 1943
JAN	J A Cobb	26 1945
JAN 9 1957	I	1957

BS3650 Wobbe, Joseph
.Z8G8W8 Der charis-gedanke bei Paulus...

998113

MAR 27 '38 H Schaeffer
1606 S. 11th ave
Maywood, Ill

APR 10 '38

JG 1 '38 P Schubert table 2

JG 24 '38

MAR 1 7 1943 K W K[illegible]

MAR 2 7 1943

JUN 5

JAN 9 1957

FEB 6 1957